

T. 170.

Der

Socinianismus

nach

seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des
christlichen Geistes, nach seinem historischen
Verlauf und nach seinem Lehrbegriff

d a r g e s t e l l t

von

Otto Fock,

Lic. Theol., Privatdocent an der Universität zu Kiel, ordentl. Mitglied
der histor. theol. Gesellschaft zu Leipzig.

Erste Abtheilung.



Kiel.

Carl Schröder & Comp.

1847.

177



Dem Lic. Theol.

Herrn

R e i n h o l d Z i e m s s e n ,

Pastor zu Zirkow auf Rügen,

als ein Zeichen inniger Freundschaft

zugeeignet.

Don. J. M. P. 1801

Herrn

Reinhold Niebuhr

geb. in Kopenhagen, Dänemark

Lehrer an der Universität zu Altona

Altona

Der Socinianismus.



Erste Abtheilung.

Der Herrmann

Erste Abtheilung

V o r w o r t.

Die erste Veranlassung der vorliegenden Arbeit war eine Abhandlung über das Princip der socinianischen Dogmatik, welche im J. 1842 zunächst für die Erwerbung der Licentiaturn in lateinischer Sprache verfasst seitdem deutsch in der Zeitschrift für historische Theologie Jahrg. 1845, H. 2. nach längerer durch den Tod des früheren Herausgebers verursachter Verzögerung erschienen ist. Es drängte sich mir damals die Wahrnehmung auf, dass der Socinianismus einer dem gegenwärtigen Standpunct der Wissenschaft entsprechenden Bearbeitung noch entbehre. Die polemisch dogmatische Auffassung der altprotestantischen Dogmatiker konnte so wenig befriedigen, als der subjective Pragmatismus in der Darstellung, wie er sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts geltend machte. Bock's bekanntes Werk wiewohl ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und Sammelfleiss ist nur dem kleinsten Theile nach vollendet; auch ist es durch seine schwerfällige und überladene Fassung für die Gegenwart ziemlich ungeniessbar. Zwar haben Strauss in seiner Glaubenslehre und Baur in seinen dogmengeschichtlichen Monographien über die Versöhnungs- und Dreieinigkeitslehre den Socinianismus einer ausführlicheren Berücksichtigung gewürdigt, und das Beste, was über diesen Gegenstand gesagt worden ist, ist von ihnen darüber gesagt;

allein bei Jenem sind die verschiedenen Bestandtheile des socinianischen Lehrbegriffs, wie es nach dem Zweck seines Werks nicht anders sein konnte, weder vollständig noch zusammenhängend entwickelt, und Dieser konnte gleichfalls nicht beabsichtigen, den Socinianismus nach seinem Gesamttumfange in den Bereich seiner Darstellung zu ziehen. Auch Bauermeister's Programme über diesen Gegenstand schienen mir so wenig als die gedrängten und oft noch dazu ganz auseinanderfallenden Darstellungen in den Kirchen- und Dogmengeschichten oder Symboliken eine eingehendere Bearbeitung des Socinianismus überflüssig machen zu können. Wer aber irgendwie einen für die Bedeutsamkeit geschichtlicher Erscheinungen geschärften Blick besitzt, dem kann die wichtige und integrirende Stellung des Socinianismus in der Entwicklung des Protestantismus wie des christlichen Geistes überhaupt unmöglich entgehen. Wenn man auch nur das Eine bedenken wollte, die immense literarische Wirksamkeit des Socinianismus, von der man erst durch die Bibliotheken Sand's und Bock's einen Begriff bekommt, so würde sich schon dadurch die besondere Darstellung einer so fruchtbaren Geistesrichtung rechtfertigen lassen. Dazu kommt, dass im Socinianismus unverkennbar wirklich eine Menge der ausgezeichnetsten Kräfte der damaligen Zeit wirksam gewesen sind, und mag man es nun beklagenswerth oder erfreulich finden, aber leugnen wird man es bei unbefangener Betrachtung nicht können, dass der Socinianismus auf seine Zeit nicht minder wie auf die spätere sei es unmittelbar sei es mittelbar von unberechenbarem Einfluss gewesen ist. —

Hätte nun freilich Trechsel uns irgend welche Hoffnung gegeben, dass er in seine treffliche Geschichte der protestantischen Antitrinitarier auch den Socinianismus aufnehmen werde, so wäre es in mehr als einer Beziehung Anmassung gewesen, inzwischen mit einer Bearbeitung dieses Themas hervorzu-

treten. Allein seine Darstellung schliesst gerade den Socinianismus aus, und wie ich glaube, nicht so ganz mit Unrecht. Denn die sporadischen Anfänge des Unitarismus erfordern wegen der vielfachen Variationen ihres Charakters allerdings eine eigene Darstellung und können mit dem im Wesentlichen bestimmt und fest gehaltenen Typus des Socinianismus nicht in Eins zusammengeworfen werden. Eine Darstellung des Letzteren hätte daher immer ihr besonderes Gebiet einnehmen müssen. Da indess Trechsel auf eine solche keine Aussicht eröffnet hat, so habe ich es versucht, mich dieser Arbeit wenn gleich von einem anderen Standpunct aus zu unterziehen.

Die Einleitung hat den Zweck, dem Socinianismus in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes seine Stellung anzuweisen. Wer kein Freund einer speculativen Geschichtsbetrachtung ist, den ersuche ich, sie zu überschlagen, und die Lectüre sogleich bei der geschichtlichen Darstellung zu beginnen. Für diese habe ich, nicht in den Stand gesetzt neue Entdeckungen zu machen, nur die bekannten Quellen benutzen können, und es kam daher vorwiegend auf die Verarbeitung des Vorhandenen an. Besonders schmerzlich habe ich die handschriftlichen Synodalacten des Socinianismus vermisst, von denen Bock bei den damals noch als Gemeinde existirenden preussischen Socinianern persönlich Einsicht nehmen konnte. Eine an die Bibliothek der Universität Königsberg von mir gerichtete Anfrage, ob vielleicht jene Acten nach dem Aussterben des Socinianismus dorthin gekommen seien, ist bisher ohne Antwort geblieben. Was endlich die Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs anbetrifft, so wäre mir allerdings auch hier mitunter ein vollständigerer Quellenapparat erwünscht gewesen, doch habe ich Ursache zu glauben, dass mir kein irgendwie bedeutenderes Moment des Lehrbegriffes entgangen ist. Bei der Entwicklung desselben bin

ich bestrebt gewesen, die das Ganze wie die einzelnen Theile tragende Grundidee beständig festzuhalten und durchscheinen zu lassen. Nur so war es möglich eine organische Reproduction zu geben.

Ich ergreife diese Gelegenheit, um den Herren Prof. Dr. Redepenning in Göttingen, Lic. Dr. Chlebus in Berlin, Prof. Dr. Peterssen und Candid. Wulff in Hamburg für die Bereitwilligkeit, mit der sie mich durch Mittheilung von Notizen oder Zusendung mancher hier nicht vorhandenen Bücher unterstützten, noch einmal meinen verbindlichsten Dank abzustatten.

Den Schluss glaube ich nicht besser machen zu können, als mit den Worten Joh. Lorenz v. Mosheims, die der grosse Kirchenhistoriker seinem Servet mit auf den Weg gab: „Ich verbitte nichts, als den schimpflichen Argwohn, dass ich mit Vorsatz die Wahrheit habe beleidigen und unterdrücken wollen.“

Kiel, im April 1847.

D. V.

I n h a l t.

	Seite
<i>Einleitung. Der Entwicklungsprocess des christlichen Geistes und die Stellung des Socinianismus in demselben.</i>	
Das allgemeine Entwicklungsgesetz der christlichen Entwicklung.	
Hauptgestalten derselben und ihr Charakter.....	1—32
<i>Katholicismus</i>	7
<i>Protestantismus</i>	27
Die Durchführung der Dialectik des Unendlichen und Endlichen an den einzelnen Zügen der Entwicklung des christlichen Geistes	32—120
Die Christologie Ausgangspunct und Centrum.....	32
Die höhere Ansicht, Ebionitismus und Gnosticismus. Unitarismus und Montanismus.....	33
Arianismus und Apollinarismus.....	36
Orthodoxe Vermittlung beider Seiten. Antiochener und Alexandriner.....	37
Orthodoxe Vermittlung in dem chalcidonischen Symbol.....	39
Monophysitismus und Monotheletismus mit ihrer äusserlichen Vermittlung.....	40
Die Dialectik des Göttlichen und Menschlichen auf der soteriologisch anthropologischen Seite.....	42
Augustinismus und Pelagianismus.....	44
Äusserliche Vermittlung durch die Bestimmungen von Arausio.....	54
Allgemeine Recapitulation der bisherigen Entwicklung.....	55
Periode des Zusammenfassens und Sammelns seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts.....	56

	Seite
Scotus Erigena.	
Beginn des neuen Lebens im eilften Jahrhundert; Vorbereit- ung der neuen Entwicklungsperiode.....	57
Scholastik.....	58
Thomismus und Scotismus.....	63
Selbstauflösung der Scholastik.....	64
Mystik und rationalistische Aufklärung.....	67
Die Aufklärung in Italien, in Deutschland.....	68
Die Reformation und das normative Kriterium des Glaubens im Protestantismus.....	72
Die Gliederung des Protestantismus. Die Hauptformationen.	80
Der lutherische, } Typus.	
Der reformirte }	
Die nebengeordneten Erscheinungsformen des Protestantismus.	97
Der Anabaptismus.	
Der Unitarismus. (Socinianismus).	
Die protestantische Mystik.	
Verhältniss dieser nebengeordneten Erscheinungsformen des Protestantismus zum Katholicismus, zu den beiden prote- stantischen Hauptgestaltungen, und unter einander.....	98
Verhältniss des Unitarismus (Socinianismus) zu der nachfol- genden protestantischen Entwicklung.....	111
Deismus.....	113
Die Philosophie.	
Bund der Theologie und Philosophie. Seine Auflösung	115
Kant, der Rationalismus.....	116
Die speculative Philosophie, ihr anfänglicher Bund mit der Theologie und dessen Auflösung. Die Gegenwart.....	119
I. Der Socinianismus in seiner geschichtlichen Entwicklung	121
Allgemeiner Grund und erste Anfänge der antrinitarisch- anabaptistischen Richtung in der Reformationszeit.	
Die älteren deutschen oder schweizerischen Antitrinitarier:	
Hetzer, Denck, Bassen u. s. w.....	126
Servet.....	127
Der Antitrinitarismus in Italien.....	130
Die italienischen Flüchtlinge in der Schweiz.....	134
Lelio Sozzini.....	135

	Seite
Untergang des Antitrinitarismus in der Schweiz. Nach Polen	136
Die Reformation in Polen unter Sigismund I. und II.	138
Die protestantischen Ultras. Antitrinitarismus und Anabap- tismus.	139
Das erste offene Hervortreten des Unitarismus in Polen. Rei- bungen mit den Reformirten.	140
Bruch auf dem Reichstag zu <i>Piotrkow</i> 1565; selbstständige Constituierung der Unitarier als „ecclesia minor.“ Schomann's Catechismus. 1574.	150
Differenzen unter den Unitariern, besonders über Taufe und Christologie. Die Arianer und <i>Farnowski</i> . Die Gegner der göttlichen Verehrung Christi. <i>Simon Budny</i> , <i>Franz Davidis</i> . <i>Faustus Socinus</i> . Sein früherer Entwicklungsgang. Lelio's Einfluss. Aufenthalt am Hofe zu Florenz. Erste Schriften. Flucht aus Italien. Aufenthalt in der Schweiz.	153 159
Socinus in Polen. Seine Wirksamkeit für die Vereinigung des Unitarismus zu einem geschlossenen Ganzen. Differenzen zwischen Socin und den polnischen Unitariern. Deren Aus- gleichung und Befestigung seines Einflusses.	164
Polemisch apologetische Wirksamkeit gegen Evangelische und Katholische. Anderweitige literarische Thätigkeit. Briefwechsel. <i>Radecke</i> , <i>Arcissewski</i> , <i>Dudith</i>	167
Verfolg seiner äusseren Schicksale.	173
Umschwung in der Stellung der Staatsregierung zum Prote- stantismus.	175
Socins Misshandlung und Flucht aus Krakau 1598. Tod 1604.	177
Urtheil über ihn.	180
Der rakowsche Catechismus.	183
Die Häupter des polnischen Socinianismus.	187
Die ältere Generation :	
<i>Val. Schmalz</i> . <i>Völkel</i> . <i>Ostorodt</i> . <i>Moskorzowski</i> . <i>Goslaw</i> . Die <i>Lubieniecki</i> . <i>Woidowski</i>	188
Die jüngere Generation :	
<i>Joh. Crell</i> . <i>Jon. Schlichting</i> . <i>Mart. Ruarus</i> . Die beiden <i>Stegmann</i> . <i>Wollzogen</i> . <i>Sam. Przypkowski</i> . <i>Andr. Wis-</i> <i>zowaty</i> . <i>Stanisl. Lubieniecki</i> . <i>Morskowski</i>	195
Andere Socinianer.	
Verbreitung des Socinianismus in Polen. Hauptgemeinden. <i>Rakow</i> . Das Gymnasium und die Generalsynode daselbst.	213

	Seite
Untergang des Socinianismus in Polen. Sein Verhältniss zu dem Bildungsstandpunct der polnischen Nation. Die Regierung Sigismund's III. Wladislaw IV. Rakows Sturz.....	218
Weitere Schläge gegen den Socinianismus. Colloquium von Thorn. Die Calamitäten während des Kosacken, russischen, schwedischen Krieges	223
Vertreibungsedict gegen den Socinianismus und die Ausführung desselben.....	227
Der Evangelischen Schuld und Strafe.....	233
Die Ausläufe der Geschichte des Socinianismus. Die Diaspora in Deutschland, Holland, Preussen. Der Socinianismus in Siebenbürgen, England, Nordamerika.	
<i>Deutschland. Altorf. Soner. Der Crypto-Socinianismus entdeckt und zersprengt.....</i>	234
Die polnischen Exulanten in Schlesien. Synoden zu Kreuzburg. Die Exulanten in der Pfalz, Mannheim — bis 1666. Dann Zerstreuung. Die Exulanten in der Mark Brandenburg	237
<i>Samuel Crell. Ende des Socinianismus in Deutschland..</i>	240
<i>Die Niederlande. Die frühere Entwicklung des Unitarismus daselbst. Ostorodt's und Woidowski's Ausweisung. Unitarier in den Niederlanden. Der Arminianismus und seine Stellung zum Socinianismus. Das Edict der Staaten von Holland 1653 und Schlichtings Apologie. Polnische Exulanten nach den Niederlanden. Felbinger, Sand jun., Dan. Zwicker — nicht eigentlich Socinianer. Niederländische Socinianer. Der Socinianismus verläuft sich im achtzehnten Jahrhundert.....</i>	242
<i>Preussen. Frühere Entwicklung des Unitarismus. Hemmende Maassregeln. Die Regierung des grossen Churfürsten: die polnischen Exulanten tolerirt. Die Intoleranz der preussischen Stände und die Humanität der Regierung. Przypkowski's Apologie. Decreszenz des Socinianismus in Preussen und seine geringere Bedeutung. Die Gemeinde von Andreaswalde geht, die letzte, zu Anfang dieses Jahrhunderts ein.....</i>	251
<i>Siebenbürgen. Die Anbetenden erlangen über die Nicht-Anbetenden den Sieg. Die Rakotzy's und die Abnahme</i>	

	Seite
der Bedeutung des Unitarismus. Die polnischen Exulanten in Siebenbürgen. Bedrückung des Unitarismus seit Carl IV. (1716). Joseph II. giebt ihnen die alten Rechte wieder. Die <i>Summa Theologiae</i> u. s. w. von G. Markos 1787. Jetziger Bestand des siebenbürgischen Unitarismus.....	258
<i>England.</i> Die Anfänge des Unitarismus im sechszehnten Jahrhundert. Verfolgungen. Einflüsse des Socinianismus auf den Unitarismus in England. <i>John Biddle. Thom. Firmin.</i> Der Socinianismus von der Toleranzacte ausgeschlossen. Gesetze gegen ihn noch zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts. Der Deismus und sein Einfluss. Der Unitarismus und seine Anhänger seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Der socinianische Unitarismus verdrängt den arianischen. Lardner. Selbstständige Con-stituierung des Unitarismus als eigene kirchliche Gemein-schaft durch <i>Lindsey</i> (seit 1774). Englische Unitarier. <i>Joseph Priestley.</i> Unitarian Society und Unitarian Fund. Unitarismus in Schottland. Aufhebung der Gesetze gegen den Socinianismus 1813. Gegenwärtiger Zustand. Die mo-dern unitarische Doctrin, Cultus und Verfassung	263
<i>Nordamerika.</i> Spuren des Unitarismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der Unitarismus seit 1815 eine selbstständige kirchliche Gemeinschaft. Veranlassung dazu und unitarische Streitigkeiten. Gegenwärtiger Zu-stand. Die alte und neue Schule. <i>Parker</i>	275
Schlussurtheil.....	286

Einleitung.

Der Entwicklungsprocess des christlichen Geistes und die Stellung des Socinianismus in demselben.

Die christliche Religion als die Religion der Versöhnung und die Vollendung der Religion hat zu ihrem Princip die Aufhebung des Zwiespalts und die Einigung des Menschen mit Gott. Beide Momente Differenz und Einheit Gottes und des Menschen oder des Unendlichen und Endlichen überhaupt constituiren zwar das Princip aller Religion; allein der eigenthümliche und unterscheidende Charakter des Christenthums ist es eben, beide Momente in ihrer inneren Durchdringung und wesentlichen Vermittlung in sich zu enthalten, während diese Vermittlung in den vorchristlichen Erscheinungsformen der Religion noch nicht erreicht ist, indem hier beide Seiten des Religionsbegriffes mehr oder weniger sich noch äusserlich gegen einander verhalten, was sich darin zeigt, dass das Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andere Seite fällt. Daher denn das eine Mal der Unterschied Gottes und des Menschen, des Unendlichen und Endlichen über ihrer Einheit in den Hintergrund tritt und absorbirt zu werden Gefahr läuft, wie es im Heidenthum geschieht, wogegen das andere Mal, wie im Judenthum, der Unterschied in einer solchen Weise hervorgehoben wird, dass darüber die Einheit nicht zu ihrem

Rechte kommt. Im Christenthum ist nun *zunächst* jene innere Durchdringung beider Momente nur vorhanden in der Weise des unmittelbaren religiösen Lebens. Darin liegt nun freilich zugleich schon die Nothwendigkeit einer weiteren Fortbewegung des neuen Princip durch die Sphären der Intelligenz und des Ethischen, eine Nothwendigkeit, welche schon daraus resultirt, dass das unmittelbar religiöse Leben des Christenthums die Momente des Wissens und Wollens wenn auch nur in unmittelbarer Form schon an und in sich hat, jenes im Glauben dieses in der Liebe. Indem sich nun das christliche Princip aus seiner Unmittelbarkeit heraus zum vermittelten Wissen und Wollen entfaltet, so erscheint es nach jener Seite als Lehrbegriff und Dogma, nach dieser als das christliche Leben im engeren Sinn in der Mannigfaltigkeit seiner einzelnen practischen Formen und Bildungen, in dem, was man unter christlicher Sitte zu verstehen pflegt, im Cultus, in der Verfassung.

Dieser Process der Selbstentfaltung des Christenthums vollzieht sich nun zunächst nach dem allgemeinen Gesetz der Erscheinung, nach dem Gesetz der Allmähligkeit, so dass also das christliche Princip von dem Centrum des unmittelbaren religiösen Lebens aus nach und nach alle auch die weiter entlegenen und mehr vermittelten Formen des theoretischen und practischen Geisteslebens durchdringt und mit seinem Inhalt erfüllt. Weiter aber participirt die christliche Entwicklung auch an dem anderen Gesetz aller Erscheinung, dass die Entwicklung nicht in einem beständig gleichmässigen und stetigen Fortschritt erfolgt, sondern vielmehr in dem Process eines beständigen Knotenschlagens. Wie nämlich alle natürliche und geistige Entwicklung zwar eine Continuität bildet, nicht aber eine unterschiedslose in jeder Beziehung stetige, — so würde es gar keine unterschiedenen Seinsformen geben, es liefe Alles in einander — sondern vielmehr eine Continuität selbstständiger Centren, welche durch das beständige Knotenschlagen des einen und selben Processes entstehen, so verhält es sich auch mit der Entwicklung des christlichen Princip.

Auch hier finden wir nicht ein gleichmässiges immer tieferes Erfassen der Versöhnung oder der beiden Momente des Unterschiedes und der Einheit Gottes und des Menschen, nicht ein nach allen Seiten in stetigem Wachsthum sich kundgebendes Durchdringen dieses Princip in alle Sphären und Lebensformen, sondern es bilden sich in der Totalentwicklung des Christenthums einzelne grössere Hauptgestalten, welche zwar an dem allgemeinen Wesen des Christenthums participiren, sofern es der eine und selbe christliche Geist ist, der sich in ihnen gestaltet, doch aber innerhalb der einen Gesamtbewegung wieder verschiedene Centren repräsentiren. Und innerhalb einer jeden solchen Hauptgestaltung wird sich denn dieselbe Bewegung in der Bildung einer grösseren oder geringeren Menge kleinerer Centren wiederholen, welche obschon von einander unterschieden und gegen einander einen Fortschritt darstellend doch an dem Charakter der Hauptgestaltung selbst ihren gemeinsamen Character haben. Sofern nun die Bewegung eine knotenschlagende ist, so wird sich in jeder Centrenbildung eine doppelte Richtung derselben unterscheiden lassen, einmal die der Erreichung des Mittelpuncts zustrebende, die centripetale, und sodann die von dem Mittelpunct sich fortbewegende, einem neuen Mittelpunct zueilende, die centrifugale. Beide constituiren die Stadien der Bildung und Auflösung einer eigenthümlichen Gestaltung der allgemeinen Entwicklungskette. Durch jene Centrenbildungen in ihrer Aufeinanderfolge entstehen nun Fortschritte in der Entwicklung, nicht zwar als ob die Continuität irgendwo unterbrochen wäre, sondern nur insofern als an gewissen Punkten der Character des Processes aufhört durch das Princip dominirt zu werden, welches bisher als die centrale Macht erschien. Und zwar ist dieses Aufhören zugleich der Beginn der Herrschaft eines neuen Princip. Je tiefer nun solche Einschnitte sind, was von der Bedeutung der centralen Bildungen abhängt, durch deren Unterscheidung und Aufeinanderfolge sie hervorgebracht werden, desto mehr nähert sich der dazwischen liegende Abschnitt dem, was man unter einer geschichtlichen Periode zu

verstehen pflegt. Die Frage nach den Perioden einer geschichtlichen Entwicklung ist nichts Anderes als die Frage, in welcher Aufeinanderfolge grösserer Centralbildungen sie sich gestaltet.

Bei der Bestimmung der grösseren Centralbildungen oder was dasselbe ist der Perioden der christlichen Entwicklung und ihres Charakters kommt es zunächst darauf an, das allgemeine Gesetz zu finden, welches in jener Periodisirung walten muss, und wodurch mithin der Charakter jener Hauptgestaltungen bestimmt wird. Gehen wir auch hier auf das Allgemeine, so kommt bei dem Beginn jeder neuen Entwicklungsphase immer ein Doppeltes in Betracht. Einmal nämlich ist ein neues Princip vorhanden, welches in dieser Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit, wie es jetzt auftritt, früher noch nicht vorhanden war. Andererseits aber ist es eben nur noch Princip, es soll sich erst noch entwickeln und zwar auf einem Terrain, welches wesentlich noch das Resultat der Arbeit des früheren Principis ist. So beginnt zwar eine neue Entwicklungsperiode mit dem Auftreten des neuen Principis; aber die ganze Mannichfaltigkeit von Lebensformen, auf welche sich die Einwirkung des neuen Principis bei seiner Selbstentfaltung ausdehnt, ist zunächst noch nach dem Charakter der früheren Entwicklungsstufe bestimmt, und in dieser ihrer Bestimmtheit bildet sie nicht etwa eine blos unthätige passive Masse, sondern sie sucht sich auch activ in derselben zu behaupten, indem sie ihre eigene durch das Princip der Vergangenheit bedingte Bestimmtheit auf das neue Princip und die von ihm etwa schon umgebildeten Lebensmomente überträgt. Und dies wird um so leichter gelingen, als auf die Energie, mit welcher das neue Princip zuerst auftritt und auftreten muss, um sich nur den Boden zu erkämpfen auf dem es stehen kann, eine Abspannung und Ermattung seiner Lebenskraft erfolgt, die den reaktionären Gewalten um so günstiger ist, als diese weil sie sich für sich allein nicht mehr halten können, nunmehr sich selbst unter die Aegide des neuen Principis begeben und unter seiner Fahne fechten.

So erklärt es sich, dass die neue Entwicklung von vorne herein kein reiner und angemessener Ausdruck des neuen Principis sein wird; die erste Centralbildung wird den Charakter eines Ineinander von Altem und Neuem an sich tragen; in der zweiten wird die Selbstentfaltung des neuen Principis schon eine höhere vollendetere Stufe erreicht haben, aber in ihr wird sich wiederum die erste noch reflectiren und so fort, bis die Centralbildungen oder Perioden, welche im Bereiche des neuen Principis statt finden können, erschöpft sind.

Dieses allgemeine Entwicklungsgesetz findet nun auch im Christenthum seine Anwendung. Seine erste Entwicklungsperiode ist ein Ineinander des christlichen Principis und der vorchristlichen Gottes- und Weltanschauung. Der frühere Standpunct, zu unmächtig, sich ausserhalb des neuen Principis zu behaupten, beugt sein Haupt der unvermeidlichen Nothwendigkeit, aber nur um es unter dem neuen Regiment desto kecker zu erheben; und wie entkräftete, aber civilisirte Nationen dem Andrang eines lebenskräftigen aber noch ungebildeten Volkes wohl äusserlich zu erliegen pflegen, innerlich aber durch die Einflüsse ihrer Cultur ihre Beherrscher alsbald zu Beherrschten machen, so musste auch das Christenthum, obwohl es äusserlich im raschen Siegeslauf über die vorchristlichen Religionen triumphirte, innerlich die Macht des überwundenen Standpuncts desto nachhaltiger empfinden. So ist es nicht allein der christlichen Religion im engern Sinne, so ist es der gesammten durch das christliche Princip begründeten, in seinem Gefolge einherziehenden neueren Entwicklung aller Lebensgebiete ergangen. Aeusserlich gelang es der naturwüchsigen Lebenskraft der neuen Zeit zwar bald, die morschen Formen der antiken Welt über den Haufen zu werfen; innerlich aber hat sie noch lange zu den Füßen des Alterthums gesessen und auf seinen Wink gehorcht. Die sogenannte Barbarei des Mittelalters ist nichts Anderes als diese Combination des neuen Lebensprincips mit den Resultaten einer vergangenen Bildung, welche weil aus einem anderen Princip hervorgebildet, zu dem neuen Leben auch

nur in einem äusserlichen Verhältniss stehen konnte. Man könnte die Frage aufwerfen, worin denn die Nothwendigkeit liege, dass der Geist der neuen Zeit sich an die vergangene Weltanschauung in einer solchen Weise anschliessen musste, dass er darüber seine Selbstständigkeit einzubüssen Gefahr lief; warum bildete er nicht die seinem eigenen Wesen entsprechenden Erscheinungsformen auf dem intellektuellen und ethischen Gebiet unmittelbar aus seinem eigenen Innern hervor? — Eine solche innere organische Entwicklung war zwar allerdings nothwendig; allein bis die ihm adäquaten Lebensformen aus dem eigentlichen Wesen des neuen Princip hervorgehen konnten, bedurfte es eines langwierigen Vermittlungsprocesses; sie konnten, eben weil sie selbst wesentlich Formen der Vermittlung sind, nicht mit einem Schlage zugleich mit dem Auftreten des neuen Princip vorhanden sein. Da nun aber durch seinen Zusammenstoss mit der alten Bildung das Bedürfniss entstehen musste, jene Lebensformen, welche der Geist der neuen Zeit in organischer Entwicklung aus sich selbst hervorgehen zulassen noch keine Zeit gehabt hatte, mit irgend welchem Inhalt zu erfüllen, so blieb nur übrig, das einmal Vorhandene zu diesem Zweck zu verwenden. So war es zwar einerseits eine Nothwendigkeit für das neue Leben, die Hinterlassenschaft des Alterthums in sich aufzunehmen; aber andererseits, da, wie schon bemerkt, das Verhältniss des Neuen zum Alten hier immer nur ein äusserliches sein konnte, wegen der Verschiedenheit des Princip, so lag hierin gleichfalls die Nothwendigkeit, dass jene Allianz nicht von beständiger Dauer sein konnte. Vielmehr musste in eben dem Maasse, als der Geist der neuen Zeit zum Selbstbewusstsein erstarkte, — und hiezu bildete er sich eben in der Schule des Alterthums heran — ihm auch das Bewusstsein aufgehen von der Unangemessenheit der intellektuellen und sittlichen Lebensformen, in denen er sich bewegte. Da aber diese in der Sphäre der Objectivität eine feste Existenz gewonnen hatten, so musste die mittelalterliche Entwicklung mit Nothwendigkeit zu einem Bruche des

subjectiven Geistes mit der Objectivität hinführen, weil der Erstere, hineingetreten in das Alter des Selbstbewusstseins, in der Letzteren nicht mehr den Ausdruck seines eigenen Wesens zu erkennen vermochte. Wie gerade die Scholastik vorzugsweise es war, welche obwohl ausgehend von der supponirten Einheit des alten und neuen Princip, doch endlich unwillkührlich an das gerade entgegengesetzte Ziel geführt ward, zu der Erkenntniss einer unausfüllbaren Kluft zwischen beiden Seiten, wird später noch weiter ausgeführt werden. Erst mit dem Ende des funfzehnten oder Anfang des sechzehnten Jahrhunderts tritt der Geist der neuen Zeit in das Alter der Erkenntniss, und ringt seitdem unablässig alle Seiten des Lebens immer vollständiger mit seinem eigenen Inhalt zu erfüllen.

Die christliche Religion nun, wie sie recht eigentlich als der positive Ausgangspunkt und das Herz der neuen Zeit zu betrachten ist, musste natürlich auch die Schicksale ihrer Entwicklung theilen. In ihrer ersten Periode erscheint daher das christliche Element auf dem Grunde und in der Form der alten Weltanschauung; innerhalb der christlichen Religion selbst reflektirt sich der vorchristliche religiöse Standpunct. In dieser Bestimmtheit seiner ersten Entwicklungsepoche ist die christliche Religion *Katholicismus*; *Katholicismus* ist die primäre Centralbildung des Christenthums, wo der christliche Geist in noch unklarer Mischbildung durch das vorchristliche Element gehalten erscheint. Seinen Charakter haben wir nun noch mit kurzen Zügen näher zu bestimmen.

Was hier zunächst die *formale* Seite des katholischen Standpunktes anbetrifft, so manifestirt sich schon hier jenes Ineinander des Alten und Neuen. Als das Eigenthümliche des vorchristlichen religiösen Standpunktes erscheint das Princip der Heteronomie, welches sich nach der theoretischen Seite als Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen in der abstracten Unterscheidung der Wissenden und Unwissenden manifestirt, während er nach der practischen Seite als Dualismus der Herrschaft und der Knechtschaft erscheint. Dies gilt nicht

bloss auf dem religiösen Gebiet: Despotie und Sklaverei sind recht eigentlich Erzeugnisse des antiken Geistes. Sehen wir nun auf den Katholicismus, so ist hier der ächt christliche Grundsatz von der Freiheit des Menschen in Christo allerdings dem Princip nach anerkannt, und hierin besteht eben das christliche Element, welches er auch nach dieser Seite enthält; aber in der Ausführung finden wir durchgängig den Dualismus des Alterthums. Denn nicht nur wird — theoretisch — was Wahrheit ist, durch eine bestimmte Kaste von Geweihten festgesetzt, und die draussen Stehenden haben sich dem Urtheil derselben ohne Weiteres zu fügen, sondern auch praktisch wird das christliche Leben nach allen Seiten seiner Erscheinung durch die Befehle jener privilegierten Kaste geregelt, und die nicht Eingeweihten, die Laien, haben sich diesen Befehlen ohne Widerspruch zu unterwerfen. Wenn dies im Katholicismus nicht im vollen Umfange geschieht oder geschehen ist, so ist der Clerus daran unschuldig ¹⁾.

Nach der *materialen* Seite betrachtet, so musste sich hier das Ineinander des Christlichen und Vorchristlichen in der Weise darstellen, einerseits dass zwar auf dem specifisch christlichen Lebensgrunde der Versöhnung beide Momente Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen immer zugleich festgehalten wurden, andererseits aber beide Momente beständig nur in ein äusserliches nicht innerlich vermitteltes Verhältniss zu einander treten konnten. So sind beide nur in abstracter Weise gefasst, indem von der dialectischen Vermittlung des Einen durch das Andere abstrahirt wird, und in Folge dessen wird der Unterschied zu einer die Einheit von sich ausschliessenden Verschiedenheit, und die Einheit zu einer allen Unterschied negirenden Einerleiheit. In beiden Beziehungen haben wir jetzt aus dem katholischen System kurz die Belege zu liefern.

¹⁾ Vergl. mit der hier gegebenen und noch zu gebenden Darstellung meine Bemerkungen. Jahrbhr. der Gegenwart 1845. p. 596 ff.

Was zuerst die Seite des *Unterschieds* anbetrifft, so sehen wir diejenige Anschauungsweise, welche Göttliches und Menschliches, Unendliches und Endliches in abstracter Trennung auseinanderhält, in einer ganzen Reihe von Bestimmungen jenes Systems sich realisiren ²⁾. Zunächst und im Allgemeinen erscheint sie in dem rein äusserlichen mechanischen Verhältniss, in welchem nach dieser Ansicht Gott und die Welt des Endlichen zu einander stehen. Das Endliche hat hier keine Beziehung auf das Wesen Gottes, sondern einzig auf den Willen desselben, durch welchen es gesetzt ist. Indem aber so Wesen und Wille in Gott von einander getrennt werden, so wird einerseits der Dualismus in Gott selbst hineingesetzt, und andererseits, da der vom Wesen der Absoluten getrennte Wille alles Inhalts entbehrt, mithin nichts ist, als die rein formale Willkühr, so wird dadurch das Verhältniss des Absoluten zum Endlichen selbst ein willkürliches, zufälliges, äusserliches, was sich in der Bestimmung ausspricht, dass Gott die Schöpfung der Welt auch habe unterlassen können, ohne dass man dadurch genöthigt wäre, den Begriff seines Wesens zu modificiren. Der richtige Weg zur Ueberwindung dieser dualistischen Auffassung lag nun zwar in der christlichen Vorstellung vom Logos (Sohn) als dem weltgeschöpferischen und dadurch zwischen Gott und der Welt vermittelnden Princip vor; dieser sollte so der aus dem

²⁾ Characteristisch ist hier Möhler's Bemerkung: „Das Endliche, *dasselbe sogar ohne Sünde gedacht*, mag sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreicht es nicht.“ (Symb. 5te Ausg. p. 115) So sehr es zugegeben werden muss, dass das Endliche auf dem Wege der *Ausdehnung* das Unendliche nicht erreichen könne, so sehr muss doch in Abrede gestellt werden, dass es selbst *ohne Sünde*, d. h. wie es seinem Begriff adäquat ist, nicht mit dem Unendlichen eins sei; Möhler hat aber in jenem Satz den dualistischen Grundcharakter des Katholicismus aufs Bestimmteste ausgesprochen: auch das seinen Begriff adäquate Endliche ist noch nicht das Unendliche, auch das vollendet Menschliche noch nicht das Gottmenschliche.

Wesen Gottes gezeugte und mit Gott *gleichwesentliche* sein; andererseits aber enthielt er durch die Bestimmung des Gezeugtseins auch das Moment des Endlichen in sich, welches sich denn weiter in der Idee der Menschwerdung explicirte. So hätte sich also auch wenn man hierauf weiter eingegangen wäre, ein Wesensverhältniss des Endlichen zu Gott ergeben müssen. Allein obwohl man den Begriff des Gezeugtseins in Beziehung auf den Logos festhielt, so abstrahirte man doch von dem darin enthaltenen Moment des Endlichen, woraus denn eine weitere Folge war, einerseits dass auf der Seite des Göttlichen, hinsichtlich seines Verhältnisses zu sich selbst, der hypostetische Unterschied beständig von der substantiellen Einheit absorbirt, andererseits aber nach der Seite des Endlichen das Verhältniss des Göttlichen in der Weise bestimmt ward, dass über dem Unterschiede die Einheit verloren ging ³⁾. So ward die Welt als ein ausser und neben Gott existirender Mechanismus vorgestellt, in der Weise wie ein menschliches Kunstwerk, nachdem es von dem Künstler gefertigt und in Gang gesetzt ist, nunmehr ohne die unmittelbare Wirksamkeit desselben sich fortbewegt. Da aber das Verhältniss der Welt zu Gott überhaupt, weil einseitig auf dem Willen beruhend, auch ein willkührliches ist, so liegt darin, dass es Gott zustehen muss, wo und wann es ihm beliebt, aus höchster Machtvollkommenheit den gewöhnlichen Weltzusammenhang zu unterbrechen, und sich im *Wunder* zu manifestiren. Zwar ist nun auch der gewöhnliche Weltzusammenhang in letzter Instanz von Gott geordnet, allein dadurch wird die Unterbrechung desselben durch das Wunder nicht ausgeschlossen, weil das Princip des Verhältnisses der Gottheit zur endlichen Welt die Willkühr ist, worin es eben liegt, dass der rein formale alles Inhalts entbehrende Wille sich bald so bald in ganz entgegengesetzter Weise manifestiren könne.

³⁾ Vergl. über diesen Punkt besonders Baur: die Lehre von der „Dreieinigkeit u. s. w.“

Wie nun die Welt im Ganzen als wesentlich von dem Absoluten geschieden vorgestellt wird, so nun auch insbesondere der Mensch als die höchste Verwirklichung des Endlichen. Hieraus ergibt für die *substantielle* Seite des Menschen die abstracte Trennung dessen, was in der Natur des Menschen liegt, und dessen, was über dieselbe hinausgehend nur unter den Gesichtspunkt eines *donum superadditum* gestellt werden kann. Die höchste Vollkommenheit des Menschen ist daher nicht etwas mit Nothwendigkeit aus seinem Begriff Resultirendes, sondern sie kann nur verwirklicht werden durch etwas von aussenher Hinzukommendes, welches nicht wesentlich zur Natur des Menschen gehört, und daher auch wieder wegfallen kann, ohne dass die menschliche Natur dadurch wesentlich alterirt werde. Weiter ergibt sich aus jener dualistischen Grundrichtung nach der Seite des *Wissens* im Menschen die abstracte Entgegensetzung der natürlichen Erkenntniss und der übernatürlichen Offenbarung; wie weit und worauf sich beide Erkenntnisse erstrecken, hat natürlich seinen letzten Grund wiederum im göttlichen Willen (Willkühr); nach seinem Belieben setzt er der natürlichen Erkenntniss Schranken, und nach seinem Belieben richtet er seine übernatürlichen Mittheilungen ein. Es ist hier dasselbe Verhältniss, wie zwischen dem gewöhnlichen Weltlauf und dem Wunder. — Endlich stellt sich nach der Seite des *Willens* (Handelns) die abstracte Trennung des Göttlichen vom Menschlichen in der Weise dar, dass das erstere als *Gesetz*, als ein Soll dem menschlichen Willen gegenübertritt, welches dieser zu realisiren einerseits unbedingt verpflichtet ist, dem er aber andererseits, da der Mensch als endliche Creatur seiner Natur nach ausserhalb des Göttlichen steht und in dem Willen die Natur nur ihre äusserste Zuspitzung erhält, ein Nichtwollen und damit die Uebertretung entgegensetzen vermag. Ja in diesem Nichtwollen und dieser Uebertretung würde sich der Wille gerade als die adäquate Manifestation des vom göttlichen absolut verschiedenen menschlichen Wesens zu bewähren scheinen, so dass mithin die Sünde,

die Uebortretung des göttlichen Gesetzes, als die dem Begriff des Menschen adäquate Verwirklichung seiner Natur zu betrachten wäre ⁴⁾. Auch scheint es unmöglich, dass die endliche Creatur, ihrem Wesen nach radical von Gott geschieden, einen von dem absoluten nicht verschiedenen Willen sollte haben können. Nun aber tritt doch das Gesetz mit dem unbedingten Anspruch auf Erfüllung vor den Menschen hin; soll dies also nicht zu einer Illusion werden, so bleibt nichts übrig, als den Willen hier wiederum in ganz abstracter Weise vom Wesen loszutrennen, und ihn mit der Willkühr zu identificiren. So reflectirt sich derselbe Dualismus zwischen Wesen und Willen, den wir früher in Gott aufgezeigt haben, nunmehr auch im Menschen; seinem Wesen nach endlich soll er in seinem Wollen mit dem Unendlichen eins sein. Indem es aber hier über das Sollen nicht hinauskömmt, dem beständig ein Nichtsein entspricht, so ergiebt sich hier der Widerspruch des gesetzlichen Standpunktes in sich selbst: nur wo eine göttliche Seins- und Lebensmittheilung stattfindet, da wird auch der menschliche Wille der entsprechende Ausdruck des göttlichen sein, und nur wo der menschliche Wille nach der höchsten Vollendung seines Begriffes nicht als Willkühr, sondern als überwundene Willkühr d. h. als wahrhafte Freiheit gefasst wird, da ist Erfüllung des Gesetzes als die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens möglich; denn diese Einheit kann nur dann eine wahrhafte und innerliche sein, wenn der seinem Begriff adäquate menschliche Wille von dem göttlichen nicht verschieden ist. So ist denn aber auch die Erfüllung zugleich die Aufhebung des Gesetzes; denn wenn ich in dem göttlichen Willen nur meinen eigenen erfülle, so ist die Aeusserlichkeit, in welcher mir der erstere als Gesetz, als ein Soll gegenüberstand, überwunden, und damit der gesetzliche Standpunkt selbst: denn das Gesetz hat zu seinem Correlat

⁴⁾ Man erinnere sich besonders an die scotistische Auffassung der Sünde.

die Uebertretung. Im Christenthum nun als der gottmenschlichen Religion κατ' ἐξοχην ist der gesetzliche Standpunct aufgehoben, denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist hier nicht mehr ein blosses Soll, sondern sie ist zur Wirklichkeit geworden.

Das katholische System aber fasst das Christenthum nach der *substantiellen* Seite als ein Hinausgehen über die menschliche Natur, nicht etwa nur über den unvollkommenen Standpunct derselben, wie sie ihn zu der Zeit, als das Christenthum in die Welt trat behauptete, sondern über die ihrem Begriff adäquate menschliche Natur; — nach der Seite des *Wissens* als eine über das menschliche Erkenntnissvermögen schlechthin hinausgehende und daher nur auf übermenschlichem Wege zu vermittelnde Erkenntniss; — nach der Seite des *Willens* endlich als ein neues, höheres Gesetz, dem daher von menschlicher Seite auch nur durch Werke völlig entsprochen werden kann. — Im Christenthum ist ein Hinausgehen über die menschliche Natur gesetzt; denn zunächst und vor Allen ist der Stifter desselben, der Gottmensch, mehr als der vollkommene urbildliche Mensch; er hat nach den Bestimmungen, welche in der katholischen Periode festgesetzt und kirchlich sanktionirt wurden, zwei völlig von einander verschiedene Naturen, ausser einer vollkommen menschlichen auch eine vollkommen göttliche; nach der einen ist er absolut, nach der andern endlich; ebenso hat er ein doppeltes Wissen, ein göttliches und ein menschliches, nach dem einen ist er allwissend, nach dem andern relativ nicht wissend; und endlich als letzte Consequenz fehlt auch ein doppelter Wille nicht, ein göttlicher und ein menschlicher; mit dem einen regiert er das Weltall, und mit dem andern unterzieht er sich den Beschwerden, Mühsalen und irdischen Leiden. Es erhellt von selbst, dass es unmöglich sein musste, die Vermittlung beider in dieser Weise differirenden Seiten wahrhaft und innerlich zu vollziehen; zwar musste die Einheit nach einer unabweisbaren Forderung des christlichen Bewusstseins festgehalten werden, aber sie musste bei jener Construction der Zweiheit

als ein unbegriffenes und unbegreifliches Mysterium erscheinen. Diese Auffassung der Person Christi gehört wesentlich der katholischen Grundanschauung an, und wenn der Protestantismus sie anfangs unverändert herübernahm, so war der Grund hievon, dass das protestantische Princip nicht gleich von vorne herein in allseitiger Durchbildung auftreten konnte, vielmehr diese selbst erst das Resultat eines längeren Processes sein konnte.

In jener zwiespaltigen Natur des Gottmenschen näher in seinem doppelten Wissen, musste nun auch der Grund liegen, dass die durch ihn vermittelte Erkenntniss eine zwar nicht schlechthin aber doch in vielen Puncten über das menschliche Erkenntnissvermögen hinausgehende sein musste. In Christus hatte natürlich das Uebermenschliche der durch ihn mitgetheilten Erkenntniss seinen Grund in seiner besonderen seiner menschlichen beigefügten göttlichen Natur; in den Aposteln aber (und heiligen Schriftstellern überhaupt) in dem zu ihrem menschlichen Geistesleben in der Inspiration eben so äusserlich hinzukommenden göttlichen Geiste; es ist hier keine innere lebendige Durchdringung des menschlichen Geistes vom göttlichen, sondern nur zu gewissen Zeiten und in besonderen Fällen tritt der letztere in seiner absoluten Irrthumslosigkeit in den ersteren hinein, und hebt denselben für eine Weile in seiner Eigenthümlichkeit auf, die eben, auch in den frömmsten und am weitesten vorgeschrittenen Gläubigen, immer noch eine relative Unvollkommenheit und Irrthumsfähigkeit an sich trägt. — Jene höhere Erkenntniss konnte nun von Seiten des Gläubigen nur auf Autorität angenommen werden; zwar war eine Vermittlung für das Wissen nicht gerade unmöglich, allein es erhellt doch, dass einem gottmenschlichen Inhalt gegenüber (in der abstracten Bestimmtheit, wie das Gottmenschliche im Katholicismus gefasst wird) das menschliche Wissen und Begreifen lange nicht zureichen kann, und es sich daher in allen Fällen, wo es nicht weiter kann, seiner unzweifelhaften Schwäche und Unzulänglichkeit bescheidet. Welchen Nutzen der katho-

lische Kirchenglaube alle Zeit aus diesem Princip gezogen hat, ist bekannt.

Der dualistischen Grundbestimmung der Person Christi, näher der Trennung des göttlichen und menschlichen *Willens* entspricht endlich im Katholicismus die Auffassung des Christenthums als eines neuen höheren *Gesetzes*. Zu dem Gesetz nämlich, welches alle Menschen ohne Unterschied zu befolgen haben, so dass es eben hiedurch als das eigentliche Correlat des menschlichen Willens erscheint, kommt noch ein höheres Gesetz hinzu, dessen Befolgung zwar nicht Pflicht ist, und somit im Belieben des Menschen steht, dem sich aber doch die eigentlich göttlichen Menschen unterziehen. So geht der Begriff des Gesetzes in den des *guten Rathes* über, die gesetzliche Verpflichtung wird zum *evangelischen Rathschlag* (*consilium evangelicum*); von Seiten Gottes liegt ihm nicht der absolute unter keiner Bedingung *nicht* zu vollziehende göttliche Wille zu Grunde, sondern nur ein (frommer) Wunsch, welcher die Erfüllung nicht gerade zu seinem nothwendigen Correlatbegriff hat; — und von Seiten des Menschen findet keine unbeweisbare Verpflichtung statt, Erfüllung oder Nichterfüllung steht vielmehr in seinem Belieben; doch erwirbt er sich, falls er dem in den evangelischen Rathschlägen ausgesprochenen göttlichen Wünschen nachkommt, ein besonderes Verdienst in den Augen Gottes, und erscheint den gewöhnlichen Menschen gegenüber, welche nur das allgemein verbindliche Gesetz befolgen, als der eigentlich göttliche und heilige Mensch. — Dem *gesetzlichen* Standpunkt entspricht nun der *werkthätige* in der Weise, dass das Werk das durch Vermittlung des Subjects in der Sphäre der Objectivität realisirte Gesetz ist. Indem aber dabei einseitig auf den *Willen* des Subjects reflectirt wird, als wodurch die Einigung mit der göttlichen Seite zu vollziehen sei, während dagegen der innere Wesensgrund in seiner abstracten Trennung vom Göttlichen festgehalten wird, so kann das katholische System auch hier von seinem Dualismus nicht loskommen. Zudem ergibt sich hier entsprechend der Zweitheilung von gesetzlichen Vor-

schriften und evangelischen Rathschlägen eine doppelte Klasse von Werken, diejenigen, deren Leistung von allen Christen gleichsehr verlangt wird, und diejenigen („besonderen Gottesdienste“), welche den Christen über den Menschen erheben, und so mit einem besonderen Verdienste verknüpft sind. Da die letzteren die Tendenz auf ein specifisch göttliches Leben haben, und das Menschliche, selbst wenn es seinem Begriff adäquat ist, doch von dem Göttlichen durchaus verschieden ist, so können sie sich gegen das rein Menschliche nur negativ verhalten; das Streben ist auf die möglichst vollkommene Ertödtung desselben gerichtet, und da das Leben in der Welt diesem Streben nur hemmend entgegenwirken kann, so zieht man sich aus der Welt zurück in die Einsamkeit der Wüste oder in die abgeschiedene Stille der Klosterzelle; dem Familien- wie dem Staatsleben, den weltlichen Künsten nicht minder als den weltlichen Wissenschaften, allen wahrhaft menschlichen Gefühlen und Neigungen, Leiden und Freuden muss derjenige entsagen, welcher Gott ganz zu leben sich entschlossen hat, und wo die Natur widerstrebte, da nahm man die Abspannung des Fastens, den blutigen Schmerz der Geisselung und alle die tausend Kasteiungen und Selbstpeinigungen zu Hülfe, von denen die Geschichte des Katholicismus so Unglaubliches zu berichten weiss. Zu Grunde liegt die erhabene Idee, dass der höchste und einzig Gott wohlgefällige Gottesdienst in der gänzlichen Hingebung bestehe, durch welche der Mensch sich Gott zum Opfer darbringt. Wie aber diese Idee im Alterthum auf dem Grunde einer dualistischen Weltanschauung zum blutigen Menschenopfer führte, so hat sie sich im Katholicismus auf derselben Basis in der Sitte des unblutigen Menschenopfers manifestirt; denn was ist jene vielgestaltige Entsagung auf Alles, was dem Menschen als solchen lieb und theuer ist, was ist jene raffinirte Ertödtung alles Menschlichen anders, als ein unblutiges Menschenopfer? Selbst das leibliche, physische Leben wird wenn auch nicht unmittelbar doch mittelbar untergraben und vernichtet. Aber das ist die nothwendige Consequenz einer

Anschaungsweise, welche das Göttliche schlechthin ausser dem Menschlichen setzt, und es daher auf ganz andere Weise realisiren zu müssen glaubt, als durch die Verwirklichung des wahrhaft Menschlichen. So ist das christliche Leben im Katholicismus dualistisch gespalten und eine trennende Scheidewand, wie zwischen Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem geht mitten hindurch.

Fragen wir nun, in welches Verhältniss das katholische System zu der Realisirung des christlichen Standpunkts, sei es dass er mehr in der gesetzlichen Weise oder nach der Seite der evangelischen Rathschläge aufgefasst ward, die göttliche Causalität einerseits und die menschliche andererseits gesetzt habe, so konnte dasselbe nach allen Prämissen auch nur in der äusserlichen Weise aufgefasst werden, dass göttliche Gnade und menschliche Freiheit, obwohl sie bei dem Bekehrungs- und Heiligungswerk beide miteinander wirken, doch ausser einander liegen, und die eine an der anderen ihre Grenze hat. Auch hier ist nur die Zweiheit wirklich begriffen, die Einheit (d. h. eine solche bei welcher keine von beiden Seiten zu kurz kommt) ist ein unauflösbares Räthsel. Auf der Basis einer dualistischen Grundanschauung entsteht hier ein Markten zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit; man halbirt den ganzen Effect, und giebt die eine Hälfte der göttlichen Gnade, die andere der menschlichen Freiheit; es ist dies die schlechte Weise der Vermittlung, welche nicht *über* sondern nur *zwischen* den zu vermittelnden Extremen liegt, und so eine Halbheit nach beiden Seiten an die Stelle einer Einseitigkeit setzt. Indem aber die göttliche Gnade als ausser der menschlichen Freiheit liegend gewusst wird, indem also die göttliche Causalität an der menschlichen ihr Ende hat, so wird sie dadurch verendlicht, was sich besonders deutlich in den katholischen Bestimmungen über die Prädestination zeigt, sofern sie dadurch die Präsenz von dem Verhalten des Menschen bedingt gesetzt wird. Andererseits aber, sofern in jener Auffassung die endliche Causalität der unendlichen an die Seite gesetzt wird, so wird

sie eben dadurch derselben gleich gestellt, und erhält somit selbst eine unendliche Dignität. Wo die Betrachtung von dem Fundament einer dualistischen Grundanschauung ausgeht, da muss der Werth des Endlichen steigen in dem Maasse als das Unendliche seiner absoluten Bedeutung entleert wird, so wie umgekehrt, je mehr alle Realität auf die Seite des Unendlichen hinübergeworfen wird, das Endliche mehr und mehr zu einem verschwindenden Accidens des Absoluten herabsinkt. Doch liegt es in der Natur der Sache, da in einer dualistischen Auffassung gerade die *endliche* Betrachtungsweise sich manifestirt, dass das Endliche, obwohl es zu Anfang aller Realität sich entäussern mag, um sie in das Absolute zu verlegen, doch im Verlauf des Processes immer mehr und mehr sich auf die andere Seite neigen wird, alle Realität sich selber zuzueignen, so dass das Absolute immer mehr in den Hintergrund tritt und endlich ganz verschwindet. Dass die ursprüngliche, einseitige Selbstentäusserung des Endlichen, wodurch es sich aller Selbstständigkeit und Spontaneität beraubte, endlich in jenes ganz entgegengesetzte Extrem umschlägt, hat seinen guten Grund darin, dass jene einseitige Selbstentäusserung immer doch ein Akt des Endlichen selbst und seiner abstracten Verstandesreflexion ist; indem es also sich selbst durchaus zu negiren sucht, kann es dies nicht ausführen, weil es selbst immer das Negierende ist, und somit auch in der äussersten Negativität immer erhalten bleibt; wird aber diese Wahrnehmung gemacht, so nimmt der Process alsbald die Richtung auf das entgegengesetzte Extrem, welches dem Absoluten alle Realität mehr und mehr entziehend, in eben dem Maasse das Endliche mit derselben erfüllt.

Der dualistische Grundton, welcher auf der einen Seite des Katholicismus sich hinzieht, manifestirt sich nun endlich noch besonders in dem Fundamentaldogma des katholischen Systems, in der Lehre von der Kirche. Wie das christliche Leben überhaupt entsprechend dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, in zwei ganz verschiedene Sphären auseinanderfällt, indem die Einen in der Welt bleibend und

weltlichen Beschäftigungen obliegend nur eine niedere Stufe der Vollkommenheit zu ihrem Endzweck haben, die Andern dagegen, die Welt verlassend und dem Menschlichen entsagend die wahrhafte Vollkommenheit realisiren, — so zerfällt nun auch die christliche Kirche in zwei grosse verschiedene Ordnungen, Laien und Klerus, deren letztere an Intensivität ersetzt, was ihr der ersteren gegenüber an Extensivität gebricht. Klerus und Laien verhalten sich in der katholischen Kirche wie Göttliches und Menschliches; der Klerus ist der Träger des eigentlich göttlichen Elements in der Kirche; nur durch seine Vermittlung kann der Laie an den Segnungen des Gottesreichs participiren; nur der Klerus ist der privilegirte Inhaber des heiligen Geistes und er steht daher über dem Laien so hoch, wie der Himmel über der Erde. — Derselbe Gegensatz wiederholt sich endlich in der dualistischen Scheidung von Kirche und Staat; während der Staat die nur menschliche Form der Gesellschaft ist, begründet in der negativen Nothwendigkeit, den Aeusserungen menschlicher Bosheit eine hemmende Schranke entgegenzusetzen, ja, wenn man auf die ersten Anfänge zurücksieht, grossentheils selbst hervorgegangen aus unsittlichen Motiven, Ehrgeiz, Herrschsucht u. s. w., so ist dagegen die Kirche die göttliche und deshalb erst wahrhaft vollkommene Form der Gesellschaft. Sofern nun das Göttliche, dem Menschlichen gegenüber immer als das höhere vorgestellt wird, so ergiebt sich daraus für den Katholicismus die Nothwendigkeit, soviel an ihm liegt, dahin zu streben, dass der Staat zur Kirche in ein eben solches Verhältniss der Unterordnung trete, wie die Laien zum Klerus, dass mithin der Staat zu einem unselbstständigen Accidens der Kirche herabgesetzt, wo nicht endlich ganz in die letztere absorbirt werde. Was für Anstrengungen der Katholicismus gemacht hat und zum Theil noch macht, um zu diesem Ziele zu gelangen, ist bekannt; doch ist nicht zu übersehen, dass in der dualistischen Grundanschauung, wie sie sich im katholischen System manifestirt, auch der Ausgangspunkt liegt für die entgegen-

gesetzte Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat, welche den Staat an die Spitze stellt, und die Kirche zu seiner Dienerin macht. Es ist dieselbe Dialectik, auf welche wir schon früher hingewiesen haben; in dem Maasse nämlich, in welchem das Endliche aus seiner Selbstentäusserung in sich zurückkehrt, wird auch diejenige Form, welche als die der Endlichkeit entsprechende gewusst wird, der Staat, mehr und mehr in den Vordergrund treten, so dass nun der Process gegen das Ende den umgekehrten Anblick darbietet, wie zu Anfang. Hiess es damals: Kirche und Staat, so wird es jetzt heissen: Staat und Kirche, und hatte dort die Kirche die Tendenz, den Staat zu einem Accidens ihrer selbst herabzusetzen und wohl ganz zu absorbiren, so wird sich aus derselben Grundanschauung die Anmassung des Staates entwickeln, sich als die Macht über die Kirche und als ihre letzte Wahrheit zu beweisen, so dass die Kirche endlich in den Staat aufgehen soll. Hier wie dort ist es die dualistische Auffassung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem, die endlich in einen abstracten Monismus ausläuft, welcher nur die *eine* Seite festhält; das *sowohl als auch*, wenn es in der äusserlichen Weise des *Nebeneinander* aufgefasst wird, verwandelt sich alsbald in ein *entweder — oder*. Es ist die immanente Dialectik, welche den Gegensatz zum Widerspruch fortreibt, der denn endlich nur noch *eine* Seite anerkennen will. So aber ist die Einheit noch nicht die wahre, sondern nur die *abstracte*, und der Unterschied, in der abstracten Weise, wie ihn der Katholicismus festhält, schlägt so in eine eben so abstracte Einheit um, welche sich neben jenem als der andere bestimmende Faktor in dem katholischen System erweist.

Blicken wir hier zunächst auf die Lehre vom Gottmenschen, so ist es bekannt, wie die orthodoxe Ansicht, trotz der scharfen Scheidung der Naturen in Christo doch immer in das entgegengesetzte Extrem umschlug, wodurch die menschliche Natur in die göttliche, die Creatur in ihrer endlichen Unmittelbarkeit in die Unendlichkeit des Absoluten absorbiert

ward, so dass das Menschliche, Endliche zum blossen Schein herabsank, und wenn gleich man dies niemals eingestand, so führten doch die Vordersätze von denen man ausging, endlich auf diesen Schlusssatz. Und nicht minder wie in der Christologie, als der objectiven Seite der Soteriologie, machte sich jene auf unmittelbare Identifirung des Menschlichen mit dem Göttlichen gerichtete Tendenz geltend auf der subjectiv soteriologischen Seite, sofern dem Menschen hier alle Selbstständigkeit genommen ward, und er einzig als das unfreie Organ der göttlichen Causalität erschien (Augustinismus). Obwohl man freilich diese totale Unfreiheit niemals einräumte, so folgte sie doch, ebenso wie bei der Christologie die Annihilation der menschlichen Natur, aus den aufgestellten Prämissen. Bei einer dualistisch-mechanischen Weltanschauung muss, sobald man die Seite des Absoluten nicht überhaupt leugnet, wenn man consequent sein will, das Uebergewicht immer auf diese Seite fallen; dass es indess hiebei nicht sein Bewenden haben kann, dass vielmehr der Process zuletzt immer eine entgegengesetzte Richtung nehmen muss, welche das Absolute aufhebt und nur die abstracte Einheit des Endlichen, Menschlichen übrig behält, haben wir schon früher in der Dialektik der Dualismus begründet gefunden. — Vor Allem müssen wir nun jene abstracte Einheit des Menschlichen und Göttlichen in dem Grunddogma des katholischen Systems, in der Lehre von der *Kirche*, wieder zu finden erwarten. Es ist hier eine anerkannte Thatsache, dass der Katholicismus der Kirche in dieser ihrer bestimmten empirischen Erscheinung schlechthin absolute Prädicate beilegt. Während es nämlich in dem Begriff der Kirche liegt, dass sie die Gottmenschheit als eine in der Menschheit *werdende* mithin relativ noch nicht seiende zu ihrem Inhalt hat, so abstrahirte der Katholicismus von diesem Werden und noch Nichtsein, und setzt die Kirche als die erscheinende auf jeder Stufe ihrer zeitlichen Entwicklung als absolut und mithin der Idee adäquat. Da aber die Kirche auf jeder Stufe ihrer zeitlichen Erscheinung noch die relativ unvollendete ist, — denn die christlichen

Subjecte, welche die kirchliche Gesammtheit constituiren — sind keineswegs vollkommen durch den göttlichen Geist angeeignet — so wird, wenn man sie in dieser Bestimmtheit nach katholischer Weise als unfehlbar mithin absolut fasst, das Endliche, Menschliche als solches, in seiner Unmittelbarkeit, Irrthumsfähigkeit und Sündhaftigkeit gleich dem Göttlichen gesetzt. Dadurch ist denn weiter die Möglichkeit gegeben, dass Unwahrheit und Irrthum durch kirchlichen Ausspruch als auf Befehl des heiligen Geistes sanctionirt ward, und eine erfolgreiche Reaction konnte somit nur erst durch einen völligen Bruch mit der kirchlichen Autorität möglich werden. Setzt nun der Katholicismus die Kirche in ihrer jeweiligen Erscheinung als absolut und in ihren Entscheidungen unfehlbar, so ist dies indess noch eine abstracte Bestimmung, so lange es noch nicht feststeht, durch wessen Mund der heilige Geist in der Kirche redet; denn da das Absolute, Göttliche nur *eines* sein kann, so können, sofern diese bestimmte empirische Erscheinung der Kirche den adäquaten Ausdruck jenes Göttlichen enthalten soll, die kirchlichen Entscheidungen immer auch nur als eine handgreifliche Einheit in die Erscheinung treten, und treten mehrere mit dem Anspruch auf Gültigkeit auf, so kann doch nur die eine wahr sein, womit zugleich gesetzt ist, dass alle anderen falsch sind. Die katholische Kirche muss ihrem Princip nach diese exclusive, abstracte Ansicht von Wahrheit und Irrthum vertheidigen, wonach beide nicht als in einem innerlichen Process begriffen, sondern nur als äusserlich neben einander gestellt erscheinen. Um nun zu jener auch erscheinenden Einheit des Göttlichen zu gelangen, findet im katholischen System ein Aussonderungsprocess statt, welcher nachdem er von der äussersten Peripherie durch mehrere concentrische, beständig sich verengende Kreise hindurchgeschritten ist, endlich bei einem einzigen Mittelpunkt ankommt. Zunächst und im weitesten Sinne nämlich wird der Umfang der Kirche gemessen an der Gesammtheit aller Gläubigen; allein in der Mannigfaltigkeit der Subjecte ist die Einheit keine in der Weise

erscheinende, wie sie es nach den aufgestellten Principien einmal sein muss. Aus der Gesammtheit aller Gläubigen wird daher der Klerus ausgesondert, als der eigentlich bestellte Träger des göttlichen Elements in der Kirche, und in dieser Bestimmtheit den Laien dualistisch entgegengesetzt, wie dies schon früher bemerkt ist. Dass aber durch diese Zweiheit die postulierte Einheit nicht aufgehoben wird, wird nun in der Weise bewerkstelligt, dass der Klerus als die eigentliche Substanz, die Laien dagegen als substanzloses Accidens der Kirche erscheinen. Aber der Klerus selbst tritt noch als eine Vielheit in die Erscheinung; so wird denn aus der Gesammtheit des Klerus zunächst wiederum ein Theil ausgesondert als der genuine Träger des Göttlichen, nämlich der Episkopat. Die Bischöfe sind in dem katholischen System die Planeten, um welche als Trabanten die niederen Ordnungen des Klerus sich drehen. Aber auch so ist die Einheit immer noch keine schlechthin in die Erscheinung tretende; der Episkopat existirt nur als eine Vielheit von Bischöfen — wo ist also das unzweifelhafte Organ, durch welches sich die unfehlbare Entscheidung der Kirche kund thut? — Das *Episkopalsystem* antwortet: in den allgemeinen Concilien, daher die Decrete der allgemeinen Concilien zu achten seien, als habe der heilige Geist geredet. Aber auch so ist die Einheit immer nur eine ideale; denn wo wären auf einem allgemeinen Concil die Stimmen aller Bischöfe geeinigt gewesen, dass sich auch nicht eine einzige Dissonanz bemerklich gemacht hätte; vielmehr sind allgemeine Concilien meist nur dann berufen, wenn es tiefeingreifenden Zwiespalt in der Kirche zu schlichten gab, der denn auch auf dem Concilium selbst hervorbrach. Das Erscheinende ist hier also nicht die Einheit, sondern vielmehr der Zwiespalt und die Disharmonie. Und auf welcher Seite soll nun die Wahrheit liegen, wenn zwei oder gar noch mehrere Parteien mit den entgegengesetzten Behauptungen sich gegenüber treten? Soll hier vielleicht Stimmenmehrheit die Entscheidung geben? Aber so wäre die göttliche Wahrheit gänzlich in der quanti-

tativen äusserlichen Weise bestimmt, dass am Ende das Mehr oder Weniger *einer* Stimme den Ausschlag gäbe. — Also nochmals, wer soll entscheiden, wo ist die letzte Appellationsinstanz, wo die Einheit als eine factisch und unbestreitbar erscheinende? Hier antwortet nun der *Curialismus*, in den der Episcopalismus mit Nothwendigkeit ausmündet: die Einheit der Kirche ist eine erscheinende in letzter und höchster Instanz nur im Papst. Nur im Papismus ist das katholische System des Katholicismus consequent durchgeführt; der Papst ist die feststehende und unverrückbare Sonne, um welche sich das Planetensystem des Episcopats bewegt; im Papst concentrirt sich die gesammte Kirche, und wie der absolute Monarch sagt: *l'etat c'est moi*, so sagt der Papst: *l'eglise c'est moi*; er vereinigt in seiner Person die absoluten Prädicate, welche nach dem Katholicismus der Kirche als Erscheinung zukommen; denn er ist der unfehlbare, das Wort dieses einzelnen Menschen ist wie das Wort Gottes. Hier culminirt diejenige Richtung des katholischen Systems, welche sich in der unmittelbaren Identificirung des Göttlichen und des Menschlichen manifestirt: dieser Mensch in seiner Irrthumsfähigkeit und Sündhaftigkeit wird als absolut und göttlich gesetzt. — Diese absolute Dignität des Papstes ist indess immer noch eine mangelhafte, so lange ihm in der Staatsgewalt noch eine andere Macht mit dem Anspruch auf absolute Geltung entgegentritt. Denn da die Kirche im Katholicismus wesentlich nach der Seite der Erscheinung gefasst wird, so muss sie mit dem Staat, welcher sich gleichfalls in der Sphäre der Erscheinung bewegt, nothwendig zusammentreffen. Herrscht nun im Staat wie in der Kirche der Katholicismus, so wird, da zwei absolute Principien nicht neben einander bestehen können, die äusserste Consequenz der katholischen Grundrichtung die sein, dass ein Einziger die kirchliche, wie die staatliche Obergewalt in sich vereinigt, zugleich also Pabst und Kaiser ist, — eine äusserste Zuspitzung, deren consequente Verwirklichung sich gegenwärtig, wie es scheint, die orthodoxe griechisch-katholische Kirche zur Aufgabe gestellt

hat. Hier ist denn der *eine* Mensch ohne alle Schranke der Plenipotentarius Gottes auf Erden, und daher seinen Unterthanen gegenüber selbst wie Gott.

Dasselbe Nebeneinanderbestehen einer Unendliches und Endliches abstract auseinanderhaltenden und Beides ebenso abstract identificirenden Richtung, wie wir es so eben auf der theoretischen Seite des Lehrbegriffs gefunden haben, ergibt sich nun auch nach der praktischen Seite in Verfassung und Cultus. Die Verfassung ist selbst nur der praktische Ausdruck des Dogmas von der Kirche und seiner Bestimmungen, und es lässt sich schwer sagen, ob das Dogma die Verfassung, oder die Verfassung das Dogma geschaffen habe. Ebenso treten im Cultus des Katholicismus die Momente des Göttlichen und Menschlichen zunächst in dualistischer Schärfe auseinander; das Göttliche erscheint hier in jeder Beziehung als das vom Menschlichen absolut Verschiedene. Andererseits aber fehlt auch die abstracte Identificirung beider Seiten nicht. Da wird Heiligen, welche doch immer endliche, sündige Menschen waren eine der göttlichen wenigstens in praxi sehr nahe kommende Verehrung gewidmet, und alle Reservationen und Distinctionen, welche von der katholischen Theorie gemacht werden, lassen die Heiligen im Verhältniss zu Gott immer nur wie Untergötter zu dem einen Obergott erscheinen, so dass hier immer ein ethnisch-polytheistischer Standpunct mit hineinspielt. Aber nicht nur bei den menschlichen Persönlichkeiten, die doch als lebendige geistige Wesen immer wenigstens in relativer Weise das Moment des Unendlichen, Göttlichen in sich enthalten, bleibt der Vergötterungsprocess stehen; auch auf ihre Bilder wird die Verehrung ausgedehnt; die Statue und das Gemälde werden hier um Hülfe und Beistand in leiblicher und geistiger Noth angerufen; aber auch hier hat die Selbstentäusserung des Geistes noch nicht die höchste Stufe erreicht; noch höher steigt sie in der Reliquienverehrung: hier wird eine Hand voll Erde, oder ein Stückchen Holz, oder eine alte Sandale, oder endlich ein heiliger Rock zum Gegenstand der Anbetung und Verehrung von Tausenden.

Doch mag man hier immer noch sagen, nicht dies äusserlich Erscheinende ist das eigentliche Object der Andacht, vielmehr rankt sich diese nur an der äusserlichen Erscheinung zu dem ewigen geistigen Gehalt empor; aber auch diese Ausflucht wird abgeschnitten bei dem Culminationspunct des ganzen Cultus, bei der Messe: denn hier wird der unendliche, ewige Gott in der absoluten Fülle seiner Idealität und Geistigkeit unmittelbar identisch gesetzt mit einem Partikelchen unlebendiger und geistloser Materie: die in ihre Kapsel eingeschlossene Hostie wird hier als der gegenwärtige Gott angeschaut und verehrt. So erreicht die unmittelbare Identificirung des Unendlichen und Endlichen ihre äusserste Zuspitzung; die Wahrheit, dass Idee und Erscheinung, Geist und Natur zur Einheit sich zusammenschliessen erscheint hier in der unwahren Fassung, dass dieses einzelne Erscheinende, Naturliche als solches mit der Idee und dem Geist coincidire.

Wir haben jetzt die beiden Seiten des Unterschiedes und der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen in zwei parallelen Reihen durch die katholische Anschauungsweise sich hindurchziehen gesehen, nicht freilich in einer innerlichen Vermittlung, sondern nur in äusserlicher Nebeneinanderstellung. So sind beide, Unterschied sowohl als Einheit, nur abstract gefasst, der Unterschied, weil er als solcher fixirt wird, die Einheit, weil sie nicht die aus dem Unterschied hervorgegangene ist. Keine von beiden Seiten darf in der Bewegung des christlichen Geistes ganz fortfallen, sofern nicht das specifisch Christliche alterirt werden soll, welches aber die eine nicht minder wie die andere fordert; indem es aber im Katholicismus nur zu einem äusserlichen Nebeneinander kommt, so giebt sich hierin die Reaction der vorchristlichen religiösen Standpuncte auf christlichem Boden zu erkennen. Der Katholicismus ist die Reflexion der heidnischen und jüdischen Grundanschauung auf christlichem Gebiet. In den heidnischen Religionsformen erscheint nämlich die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Kreaturlichen noch als eine abstracte, weil

unmittelbare ; dieses bestimmte Kreaturliche , von den niedrigsten Formationen der Natur bis zum Menschen hinauf, wird hier als Gott gesetzt, und die Gottheit bestimmt sich andererseits nicht minder, in dieser oder jener kreaturlichen Erscheinungsform in die Endlichkeit zu treten. In dieser unmittelbaren Einheit der beiden Seiten ist das Heidenthum wesentlich Polytheismus, denn die endliche Erscheinungswelt existirt zunächst nur als Vielheit, und das Absolute in seiner unmittelbaren Identität mit dem Endlichen kann mithin auch nur als Vielheit gefasst werden. — Im Judaismus dagegen, zu welchem auch der Muhammedanismus zu ziehen ist, erscheint der Unterschied der beiden Seiten des Unendlichen und Endlichen als ein abstracter; die Kreatur wird so scharf von ihrem absoluten Schöpfer geschieden, dass ihre Einheit zur Unmöglichkeit wird; das Höchste, wozu es hier kommt, ist, dass sie im Gesetze als ein nimmer realisirbares Soll erscheint. Entsprechend der Polytheismus der unmittelbaren Identificirung des Göttlichen und Kreaturlichen im Heidenthum, so ist nun andererseits für das Judenthum nur der Monotheismus der entsprechende Ausdruck. Denn da Gott hier als der von der Kreatur absolut verschiedene bestimmt ist, so kann er im Gegensatz zu der Vielheit der letzteren nur als der schlechthin *eine* begriffen werden. —

Wir haben bisher im Katholicismus die erste grosse Centralbildung des christlichen Geistes nach ihren Hauptbestimmungen betrachtet. Der Fortschritt zu einer zweiten Hauptgestaltung kann nur darin geschehen, dass das christliche Princip die Bande der vorchristlichen Weltanschauung sprengt, und eine seinem eigenen Wesen angemessenere Form gewinnt. Diese zweite Hauptgestaltung des christlichen Geistes ist der *Protestantismus*, mit dessen Entstehung zugleich die zweite grosse noch nicht abgeschlossene Periode der christlichen Entwicklung beginnt. Nach der formalen Seite hat der Protestantismus durch seinen Bruch mit der absoluten Autorität den Dualismus zwischen Herrschaft und Knechtschaft dem Princip nach aufgehoben und die dem christlichen

Geiste angemessene Freiheit in ihre Rechte eingesetzt. Nach der materialen Seite aber hat sich als die bestimmende Macht im Protestantismus die Anerkennung geltend gemacht, dass das Göttliche nicht etwas ausserhalb des wahrhaft Menschlichen Bestehendes sei, sondern dass der Unterschied beider Seiten erst in ihrer Einheit zur Wahrheit werde. Zwar hat jenes Princip des Protestantismus nicht gleich zu Anfang das Gesamtgebiet des christlichen Denkens durchdrungen; es hat seinen Inhalt erst in der Weise der Allmähligkeit entfaltet, nicht ohne Reactionen des vorausgegangenen Standpuncts auf dem protestantischen Boden; aber implicite war das bezeichnete Princip schon enthalten in dem eigentlichen Fundamentalsatz von der *Rechtfertigung durch den Glauben*; denn durch den Glauben wird die Scheidewand, welche Gott und den Menschen getrennt hält durchbrochen; beide sind fortan nicht mehr ausser einander; sondern der Glaubende lebt in Gott, und Gott in dem Glaubenden, denn das neue Lebensprincip, welches der Mensch durch den Glauben in sich aufnimmt, ist die Thatsache der Versöhnung durch den Gottmenschen, und diese ist es, welche durch den Glauben in den Menschen eingeht, um in ihm eine Gestalt zu gewinnen. Wenn nun die durch den Glauben zu vollziehende Einigung mit dem Gottmenschen als die Endbestimmung des Menschen gewusst wird, was sich in der Bestimmung ausspricht, dass die Seligkeit nur aus dem Glauben komme, so liegt hierin die Anerkennung, dass nur in dem Gottmenschlichen das Menschliche sich vollende, dass mithin der Mensch nur als der Gottmensch seinem Begriff adäquat sei. Ist nun aber das Gottmenschliche von dem wahrhaft Menschlichen nicht mehr verschieden, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus die oppositionelle Stellung der Protestantismus gegen die katholische Anschauungsweise, nach welcher auch das seinem Begriff adäquate Menschliche immer noch nicht das Gottmenschliche ist, wo vielmehr das Göttliche etwas von dem wahrhaft Menschlichen noch wesentlich verschiedenes ist. In dem Gegensatz gegen die auf diesem Grunde erwachsene dualistische Scheidung des Pflicht-

mässigen und Ueberpflichtigen (opus debitum und supererogatorium, das erstere dem Menschlichen, das andere dem Göttlichen correspondirend) manifestirte sich schon von Anfang an das protestantische Princip, dass das wahrhaft Menschliche eben als solches das Gottmenschliche und Christliche sei. So brauchte also nach der Ansicht des Protestantismus, wer ein wahrhaft göttliches Leben führen wollte, den wahrhaft menschlichen Beziehungen nicht zu entsagen, es bedurfte keiner Selbstpeinigungen, keiner Ertödtung der wahrhaft menschlichen Triebe und Gefühle, es bedurfte keiner Flucht aus der Welt in die abgeschiedene Stille des Klosters, sondern vielmehr in dem Maasse, in dem der Mensch als Mensch sich vollendete, vollendete er auch seine Einigung mit Gott. So konnte es denn auch nach eben diesem Princip keine besondere Kaste von Trägern des göttlichen Lebenselementes innerhalb der Christenheit geben, der Protestantismus konnte, was er gleichfalls schon seit seinem ersten Entstehen aufschärfte und entschiedenste geltend machte, in dem Klerus nicht den privilegirten Inhaber des göttlichen Geistes sehen, sondern alle Menschen gleichsehr haben die Bestimmung, Träger des heiligen Geistes zu sein, und der Vorzug, welcher den Einen vor dem Anderen auszeichnet, kann nur ein relativer und unendlich abgestufter sein, bedingt durch die höhere Vollendung, in welcher das gottmenschliche Lebensprincip sein ganzes Wesen durchdrungen hat. — Wenn nun in dieser Weise der Protestantismus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen hervorhob, so war dieselbe doch auch bei ihm keine abstracte, vielmehr sollte sie den Unterschied immer zu ihrer Voraussetzung haben; der Mensch, auch der Gläubigste, ward keineswegs in dieser empirischen Wirklichkeit als der Gottmensch gefasst, vielmehr ist er durch die beständig ihm noch anhaftende Sünde auch immer noch von dem Gottmenschen unterschieden, und obwohl die in ihm noch vorhandene Sündhaftigkeit in stetem Verschwinden begriffen ist, so realisirt sich doch das gottmenschliche Leben in ihm nur als ein beständiges Werden aus dem Ungöttlichen,

sofern es dasselbe überwindet und in sich aufhebt, und die Einheit ist so eine sich beständig aus dem Unterschiede resümirende. So ergab sich der Gegensatz des Protestantismus gegen eine andere Seite der katholischen Auffassungsweise, wonach das Endliche, Menschliche in der Unmittelbarkeit seiner empirischen Erscheinung als identisch gesetzt ward mit dem Unendlichen, Göttlichen in seiner übergreifenden Idealität und Geistigkeit. Der entgegengesetzte Standpunct des Protestantismus manifestirte sich nicht nur in der Verwerfung aller Werkgerechtigkeit — denn das Werk ist das in die Erscheinung Tretende, Endliche und kann daher an sich den absoluten göttlichen Anforderungen nie genügen — sondern auch insbesondere in dem Gegensatz gegen das eigentliche Centrum des Katholicismus, seine Ansicht von der Kirche. Der Protestantismus musste es somit verwerflich finden, dass die Kirche in ihrer jedesmaligen empirischen Erscheinung als absolut (unfehlbar) gesetzt werde, er musste sich dagegen erklären, dass die absolute Wahrheit an irgend welche äusserliche Institutionen gebunden erscheine, er konnte weder einem einzelnen Menschen (dem Papst) noch einer wenn auch noch so zahlreichen, doch bei weitem nicht die Gesammtheit der Gläubigen umfassenden Mehrheit (Klerus, Bischöfe) die Prärogative zugestehen, dass sie in Besitz der absoluten Wahrheit und in diesem Besitz unfehlbar seien. Vielmehr, wie er von der äusseren Erscheinung des Werks auf den Glauben als den geistigen Grund zurückging, so kehrte er auch von der Kirche als der erscheinenden und in einem bestimmten Complex äusserlicher Einrichtungen sich manifestirenden zu der Innerlichkeit der unsichtbaren Geisteskirche zurück, und wenn gleich er zugab, dass diese sich beständig als die erscheinende verkörpern müsse, so war er doch so weit entfernt, diese empirische Erscheinung in ihrer steten Endlichkeit und Unvollkommenheit ihrem absoluten göttlichen Wesen unmittelbar gleich zu setzen, dass er vielmehr ihre Mangelhaftigkeit in dem ihr immer noch anhaftenden Moment des Bösen, der Sünde und des Irrthums ausdrücklich anerkannte,

und ein beständiges Uebergreifen der ideellen geistigen Seite behauptete.

Wenn nun in dieser Weise das protestantische Princip sich schon zu Anfang manifestirte, so darf man es sich andererseits auch nicht verhehlen, dass es doch noch weit entfernt war, nach allen Seiten hin durchgedrungen zu sein, und seinen Inhalt gleichmässig exponirt zu haben. Wollte man indess hievon Grund zu dem Einwurf hernehmen, dass was wir als das Wesen des Protestantismus bezeichnet haben, nicht als das Princip des historischen Protestantismus betrachtet werden dürfe, so würde man hiebei ausser Acht lassen, dass ein neues Princip bei seinem ersten geschichtlichen Auftreten eben noch nicht in der ganzen Fülle seines Inhalts und seiner Bedeutung offenbar wird, vielmehr ist es einem Sauerteig vergleichbar, welcher wenn gleich in die Masse hineingethan, doch dieselbe noch nicht durchdrungen hat, und dies Durchdringen kann erst in der allmäligen Weise des Processes vor sich gehen. Dass aber dieser Process in der Entwicklung des Protestantismus keinen stetigen Verlauf hatte, indem wie bekannt seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts ein fast völliger Stillstand in der Weiterbildung des protestantischen Princips eintrat, das hatte seinen Grund in einer Reaction des noch nicht vollkommen überwundenen katholischen Elements innerhalb des Protestantismus selbst nach dem allgemeinen schon früher berührten Entwicklungsgesetz, dass allenthalben, wo durch das Auftreten eines neuen Princips eine neue Entwicklungsphase beginnt, alsbald nachdem die Gluth der ersten Begeisterung abgekühlt ist, eine Abspannung der Kräfte und damit eine Reaction des verlassenen Standpuncts innerhalb des neu gewonnenem erfolgt, welche nur dadurch ein Ende erlangen kann, dass der Widerspruch dieser Vermischung des alten und neuen für das Bewusstsein aufgeht. Die Folge ist sodann nach der negativen Seite ein dialectisch-kritischer Process, durch den die beiden so verbundenen Standpuncte als sich einander aufhebend und ausschliessend nachgewiesen werden, nach der positiven da-

gegen ein schöpferischer Regenerationsprocess, durch den das neue Princip sich in sich selbst vertiefend, die Fesseln sprengt, welche es bis dahin eingeengt haben, um sein inneres Wesen nunmehr ohne entstellende Hülle zu offenbaren. Den negativ auflösenden Process hinsichtlich der als eine Combination katholischer und protestantischer Grundanschauung erscheinenden Gestaltung des älteren Protestantismus hat zum Theil das vorige Jahrhundert vollzogen, zum Theil reicht er aber auch noch bis in die Gegenwart hinein; — der positive dagegen hat mit dem zu Ende des vorigen Jahrhunderts erfolgten Umschwung der gesammten Anschauungs- und Denkungsweise begonnen, und die Gegenwart arbeitet gleichfalls noch an dieser Aufgabe. Obwohl nun diese Arbeit noch lange nicht vollendet ist, so kann man doch schon jetzt die Anerkennung als das sichere Ergebniss derselben betrachten, dass das wahrhaft Menschliche zugleich das Gottmenschliche ist, dass mithin der Unterschied des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen seinem Begriffe nach sich in die Einheit beider Seiten aufheben muss, welche so nicht eine abstracte Einerleiheit, sondern die wahrhafte, weil durch den Unterschied vermittelte, Einheit ist.

Nachdem wir jetzt die beiden grossen Hauptgestaltungen des christlichen Geistes im Katholicismus und Protestantismus und damit die beiden grossen Hauptperioden der christlichen Entwicklung nach ihrem wesentlichen Charakter und in ihrem Verhältniss zu einander bestimmt haben, gehen wir jetzt dazu fort, seit dem Beginn des christlichen Entwicklungsprocesses die Dialektik des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem an ihren *einzelnen* Zügen zu verfolgen.

Da die christliche Religion an ihrem Stifter in der Weise ihren Ausgangspunct hat, dass das gottmenschliche Leben in dem Bewusstsein der Versöhnung mit Gott von ihm als dem Centrum ausgeht, um die ganze Menschheit mehr und mehr zu durchdringen, so ist es natürlich, dass die Person Christi alsbald auch in den Mittelpunkt der christlichen Speculation

trat, sobald diese erreicht war. Denn die christliche Speculation ist nichts anderes als das Selbstbewusstsein der christlichen Religion. Das Erwachen derselben aber konnte noch nicht erfolgen, so lange der Stifter der christlichen Religion während seines irdischen Wandels durch die unmittelbare Nähe seiner Gegenwart und durch den gewaltigen Eindruck seiner Persönlichkeit die Geister fesselte. Wie es zu geschehen pflegt, dass wir durch die persönliche Erscheinung eines grossen und ausgezeichneten Mannes so ganz hingenommen werden, dass wir an eine kritische Zergliederung seines Charakters nicht denken können, so musste es noch in weit höherem Maasse mit dem Stifter der christlichen Religion der Fall sein; das neue religiöse Leben, welches von ihm ausströmte, musste eine so überwältigende Macht auf seine nächsten Umgebungen ausüben, dass speculative Fragen über seine Natur unter allen Dingen ihnen am fernsten liegen mussten. Erst nach seiner Erhöhung, als er nicht mehr in unmittelbarer persönlicher Nähe gegenwärtig war, sondern in seiner Idealität und Geistigkeit die Gemeinde erfüllte, konnte es zu einer speculativen Betrachtung der Person Christi kommen. Der grosse Heidenapostel, wie er überall die Bahn brach für eine freiere, grossartigere Entfaltung des christlichen Principes, war es auch hier, welcher die höhere und eigentlich göttliche Natur der Person Christi hervorhob; wie Paulus zuerst die absolute Bedeutung des Christenthums als der Religion der Versöhnung erkannte, so ergab sich ihm auch die Nothwendigkeit, dass diese Versöhnung eine in Christo realisirte war, indem der, welcher in göttlicher Gestalt und Gott gleich war sich seiner Gottheit entäusserte, und selbst bis zum Tode der Menschheit gleich ward, um sodann aus dieser Entäusserung und Erniedrigung zu ewiger Macht und Herrlichkeit zu gelangen ⁵⁾. Dem Paulus folgte der Verfasser des Briefes an die Hebräer, und zur höchsten Durch-

⁵⁾ Ich kann mich von der Unächtheit der Briefe an die Colosser und Philipper noch nicht überzeugen.

bildung ward die höhere Auffassung der Person Christi unter den neutestamentlichen Schriftstellern durch den Verfasser des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe erhoben. Doch war das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser hier immer noch, wie auch bei den apostolischen Vätern, mehr oder weniger als ein unmittelbares aufgefasst; beide Seiten wurden zwar festgehalten, ohne dass indess ihr Verhältniss zu einander, noch das Verhältniss des Göttlichen in Christus zu dem absoluten göttlichen Wesen überhaupt, oder das des Menschlichen in ihm zu der menschlichen Natur überhaupt schon näheren Bestimmungen unterworfen wäre. Diese Anschauungsweise musste sich hervorarbeiten aus den judaisirenden und ethnisirenden Extremen des *Ebionitismus* und *Doketismus*, von denen der erstere befangen in dem abstract monotheistischen Standpunct des Judaismus dem Erlöser die Gottheit absprach, um ihn zu einem blossen Menschen zu machen, der andere nicht minder befangen in dem abstracten Reflexionsdualismus einer jüdisch-heidnischen Speculation die Einheit des Menschlichen und Göttlichen in Christo nur in der Weise erfassen konnte, dass er das Menschliche zu einem blos accidentellen Moment der göttlichen Substanz herabsetzte, und es durch die Negation eines wirklichen menschlichen Körpers zu einem leeren Schein verflüchtigte, so dass also alles Gewicht hier nur auf die Seite der Gottheit fallen konnte. Dazu, während der *Ebionitismus* in jüdischer Weise die Einheit Gottes intonirte, so erinnerte der *Gnosticismus* durch die Mehrheit absoluter Principien, welche er statuirte, so wie durch die Menge der hypostasirten Momente, in denen er das eigentlich göttliche Leben sich entfalten liess, an den Polytheismus des Heidenthums. Ein abstractes Festhalten der unterschiedslosen Einheit des göttlichen Wesens machte sich denn weiter auch im *Unitarismus* geltend, doch in der doppelten Modification, dass man entweder die (wesentliche) Gottheit Christi leugnete, und ihn zu einem blossen, wenn auch mit dem Hauch des göttlichen Geistes oder Logos erfüllten Menschen machte, oder aber, dass man die Gottheit Christi

festhielt, als nicht unterschieden von der des höchsten Gottes, und dabei die Menschheit mehr oder weniger zu einem blossen Accidens der *einen* göttlichen Substanz herabsetzte ⁶⁾. Die erste Classe des Unitarismus stellt den Erlöser nach der Seite des Göttlichen höher als der Ebionitismus, indem sie ihm eine gewisse wenn auch mehr moralisch gefasste, Göttlichkeit nicht abspricht, — und die zweite bestrebt sich, die menschliche Natur zu ihrem Recht kommen zu lassen, wenigstens mehr als der gnostische Dokerismus; denn die Körperlichkeit, das Fleisch, war es ja in jener Zeit vorzüglich, worin man einen Beweis für die Realität der menschlichen Natur fand ⁷⁾, und das Fleisch als Moment an der Persönlichkeit des Erlösers hat auch diese zweite Classe des Unitarismus nicht negirt. — Dem Unitarismus gegenüber schien nun der *Montanismus* mit seiner dreifachen Stufenfolge göttlicher Principien zwar in einer Beziehung das Interesse an der Realität der göttlichen sowohl als der menschlichen Natur in Christo leichter wahren zu können; allein bei genauerer Betrachtung fiel dieser Vortheil durch den Subordinationismus zu dem er sich genöthigt sah, wieder fort, und seine an den Tritheismus streifende Theologie schien eine bedenkliche Annäherung an den heidnischen Polytheismus zu verrathen.

In der Mitte zwischen diesen Extremen suchte sich nun die orthodoxe Entwicklung zu halten, von der wir, das Nä-

⁶⁾ Zu vergl. Baur: die Lehre von der Dreieinigkeit. I, p. 243 ff.

⁷⁾ In dem *Fleisch*, als der gesamten erscheinenden Seite der menschlichen Persönlichkeit, ist das Moment der Endlichkeit am stärksten ausgezeugt, und in einer Anschauungsweise, welche die Versöhnung des Unendlichen und Endlichen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hatte, musste es zunächst gegen eine abstract idealistische Scheu vor der endlichen Erscheinung darauf ankommen, die Fleischlichkeit und Körperlichkeit des Erlösers festzustellen als die Feuerprobe eines wahrhaften Versöhnungsbegriffes. Hatte man erst diese Grundlage gewonnen, so konnte die Bestimmung über die Realität der menschlichen Natur nach ihrer geistigen Seite mit weniger Schwierigkeit folgen.

here als bekannt voraussetzend, nur bemerken wollen, dass sie ebensowohl die Gottheit als die Menschheit des Erlösers festhielt, und nicht minder den Unterschied, als die Einheit beider Seiten, doch mehr oder weniger in der unmittelbaren Weise, dass bald das eine bald das andere Moment hervortrat, und weder das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur Christi zur Gottheit und Menschheit im Allgemeinen, noch unter einander zu einer festen und adäquaten Bestimmtheit gelangte. Dies geschah erst durch den dialektischen Process, welcher durch den arianischen Streit eingeleitet ward.

War durch die Bewegung des Dogmas während der ersten drei Jahrhunderte der Satz zur Anerkennung gebracht, dass der Erlöser ebensowohl Gott als Mensch sei, so gab nun der *Arianismus* zwar die Gottheit Christi zu, leugnete aber die vollkommene Gottheit, und verband durch diesen Widerspruch den Standpunct eines abstracten jüdischen Monotheismus, welcher aus dem göttlichen Wesen selbst allen Unterschied schlechterdings verbannen will, mit der polytheistischen Anschauungsweise des Heidenthums, welche zwischen Ober- und Unter-Gottheiten unterscheidet, und so den Begriff der Gottheit als des Absoluten vernichtet. Dem Arianismus gegenüber, welcher die göttliche Natur Christi dem eigentlichen göttlichen Wesen gegenüber herabgesetzt hatte, verkürzte nun der *Apollinarismus* die menschliche Natur des Erlösers gegenüber ihrer allgemeinen Bestimmtheit in der Gattung, obwohl er gleichfalls die wahre Menschheit Christi nicht leugnen wollte. Hatte der Arianismus in dem Interesse an dem Unterschiede des Unendlichen und Endlichen die göttliche Natur Christi verringert, so geschah in dem Interesse an der Einheit beider Seiten ein Gleiches durch den Apollinarismus hinsichtlich der menschlichen Natur des Erlösers. Beide mussten von einem entgegengesetzten Ausgangspunct zu demselben Ziel eines unversöhnten Zwiespalts beider Seiten gelangen, denn der Arianismus erweiterte in eben dem Maasse, als er den Unterschied aus dem absoluten göttlichen Wesen

ausschloss, die Kluft, welche es von dem Endlichen trennte, und der Apollinarismus, obwohl er diese Kluft anscheinend durch die Bestimmung überwunden hatte, dass die Fleischwerdung Gottes eine ewige und wesentliche sei ⁸⁾, fiel doch wo es zur Anwendung kommen soll, sogleich wieder auf den Standpunct eines abstracten Dualismus zurück, indem er das Endliche in seiner Integrität, die menschliche Natur in der Totalität ihrer integrierender Momente, mit dem Göttlichen zu vereinigen für eine Unmöglichkeit erklärte. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie der Arianismus postulierte, war eine *moralische*, (nach der Seite des *Willens*) die Einheit des Apollinarismus dagegen eine *substantielle* (nach der Seite des *Wesens*), und wie es gerade der Wille ist, in welchem die endliche Kreatur zur freien Selbstständigkeit heraustritt und sich ihrer eigenen Ichheit bewusst wird, so steht der Arianismus mit seinem Interesse wesentlich auf der Seite des Endlichen, der kreatürlichen Freiheit und einer durch sittliche Vervollkommung zu erreichenden Vollendung; — während der Apollinarismus, wie überhaupt bei einer substantiellen Betrachtungsweise alles Gewicht zuletzt immer auf die Seite der absoluten Substanz fallen muss, an welcher das Endliche nur als ein accidentelles Moment erscheinen kann, wesentlich in dem Unendlichen seinen Standpunct nimmt, und von hier aus deterministisch die endliche Subjectivität negirt. Das Verhältniss des Unendlichen und Endlichen wie es vom Arianismus nur als ein Verhältniss des Willens gefasst wird, indem dualistisch der Wille vom Wesen losgetrennt wird, ist nur ein arbitraires, ein Verhältniss der Willkühr; denn Willkühr ist der Wille in seiner rein formalen Bestimmtheit. Der Apollinarismus dagegen, indem er die Vermittlung des Wesens mit sich selbst durch den Willen nicht anerkennt, bleibt in einem substantialistischen Determinismus stecken.

Dem Arianismus gegenüber ward nun durch die orthodoxe Entwicklung der Satz zur Anerkennung gebracht, dass

⁸⁾ Vergl. Baur: die Lehre von der Dreieinigkeit. I, p. 597 ff.

der Erlöser vollkommen Gott sei, und dass seine Einheit mit Gott nicht nur eine moralische, eine Einheit des Willens, sondern vor Allem eine Einheit des Wesens sei, sowie andererseits dem Apollinarismus gegenüber die vollkommene Menschheit des Erlösers sanctionirt ward, wobei man über das Substantialitätsverhältniss dadurch hinausging, dass man die Nothwendigkeit der freien Vermittlung für das endliche Subject anerkannte, ohne welche die Integrität der menschlichen Natur nicht zu denken sei. Nun stand also sowohl die vollkommene Gottheit als die vollkommene Menschheit des Erlösers fest; aber um so weiter beide Naturen durch dies Resultat auseinandertraten, desto schwieriger musste die Beantwortung der Frage werden, wie eine Einheit jener beiden vollkommen von einander differenten Naturen denkbar sei, und dennoch war es ein unabweisbares Postulat des christlichen Bewusstseins, dass die Einheit Gottes und des Menschen in Christo erhalten werde. Die Vermittlung beider Seiten ist es, um welche es sich in dem langwierigen Kampfe der antiochenischen und alexandrinischen Schule seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts handelt ⁹⁾. Auf die Seite des Unterschiedes traten die Antiochener im Interesse an der Integrität des Endlichen, Menschlichen; dabei ward ihnen aber die Einheit, obwohl sie es nicht zugeben wollten, zu einer illusorischen; wogegen die Alexandriner wesentlich von dem Standpunct der Einheit beider Seiten ausgingen, wobei ihnen aber der Unterschied zu einem illusorischen ward, da ihnen das Endliche, Menschliche durch das Unendliche, Göttliche absorbirt ward. Indem die Antiochener von dem *wesentlichen* Unterschied ausgingen, konnten sie es immer nur zu einer *moralischen* Willenseinheit bringen, während dagegen bei den

⁹⁾ Die Gegensätze der antiochenischen (syrischen) und alexandrinischen (ägyptischen) Auffassung ziehen sich durch den Arianismus und Athanasianismus, durch den Samosaténianismus und den Sabellianismus bis in die frühesten Zeiten der christlichen Dogmenbildung hinauf, wo dem syrisch-palästinensischen Ebionitismus eine auf alexandrinischer Religionsphilosophie basirte speculative Theologie entgegentrat.

Alexandrianern, welche von der substantiellen Einheit ausgingen, die Vermittlungen der endlichen Subjectivität, mochten sie nach der Seite des Wissens oder des Willens gefasst werden, keine Stelle finden konnten. Alle Entwicklung, alles Werden konnte hier nur scheinbar sein, weil nach dieser Auffassung der Gottmensch an sich schon alles ist, was er für sich werden kann, wie auf der andern Seite nach antiochenischer Ansicht der Erlöser für sich, als freies Subject, werden soll, was er an sich, seinem Wesen nach, absolut nicht sein kann. So reihte sich die antiochenische Anschauungsweise an den Arianismus, an den Unitarismus *κατωθεν* und an den Ebionitismus; denn auch hier, besonders bei der genannten Classe des Unitarismus, waltete immer das Bestreben vor, die freie menschliche Subjectivität zu ihrem Recht kommen zu lassen und die Einheit mit dem Göttlichen nur auf moralische Weise zu vollziehen. Der Alexandrinismus dagegen schloss sich an diejenige Reihe an, deren frühere Glieder durch den Apollinarismus, mit dem die athanasianische Denkweise wenigstens in ihrem ersten Entwicklungsstadium sehr nahe verwandt war, durch die patripassianische Fraction des Unitarismus, und endlich durch den gnostischen Dokerismus gebildet wurden. Wir sehen hier zwei convergirende Reihen, von denen die eine an dem Endlichen, Menschlichen, die andere an dem Unendlichen, Göttlichen ihren Ausgangspunct hat. Die endliche Vermittlung der Orthodoxie, wie sie in den Bestimmungen des chalcedonischen Concils vorliegt, war, wie dies jetzt wenigstens ziemlich allgemein anerkannt ist, keine wahrhafte innere Auflösung des Gegensatzes, sondern nur eine äusserliche Zusammenstellung der differenten Momente; Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen waren hier nicht in ein inneres dialectisches Verhältniss gesetzt, sondern nur äusserlich neben einander gestellt, und das Verdienst des chalcedonischen Symbols ist nur, keins der integrirenden Momente des Dogma dem andern aufgeopfert zu haben, ohne indess vermögend zu sein, sie in ihrer immanenten Dialectik zu begreifen. Zweiheit der vollkommenen

Naturen und Einheit der Person — das war die magische Formel, durch welche man den ewigen Drang des Geistes nach begrifflicher Vermittlung beschwören zu können glaubte. Aber indem die Zweiheit der Naturen als eine absolute Verschiedenheit gefasst ward, so musste die Einheit der Person zu einem Ding der Unmöglichkeit werden, und wiederum wenn man von der Einheit der Person ausging, so musste das Nebeneinandersein zweier total verschiedenen Naturen in dieser einen Person als eine Illusion erscheinen, und je mehr man gewohnt war, das Göttliche als unendlich erhaben über das Menschliche vorzustellen, desto mehr lief in jener Einheit das Menschliche Gefahr, dem Göttlichen aufgeopfert zu werden, indem es in seiner substantiellen Unmittelbarkeit mit dem Göttlichen identifizirt ward. Wie wenig der denkende Geist durch die Bestimmungen des chalcedonischen Concils befriedigt war, giebt sich besonders in den nachfolgenden monophysitischen Streitigkeiten kund, in denen das Dogma bald auf die eine bald auf die andere Seite schwankt, ohne doch zur Ruhe kommen zu können. Das Resultat der monophysitischen und der sich später daran schliessenden monotheletischen Streitigkeiten war nur die genauere Durchführung des Standpunctes, auf den das chalcedonische Concil sich gestellt hatte; d. h. des unvermittelten, äusserlichen Zusammenstellens der sich einander aufhebenden Gegensätze — sich einander aufhebend, nämlich in der Weise, wie sie einmal gefasst waren. Die Zweiheit der beiden wie Unendliches und Endliches von einander verschiedenen Naturen ward auch auf der Seite der Subjectivität am Wissen und Willen vollständig durchgeführt; jede Natur musste ihr eigenes Wissen und ihren eigenen Willen haben; nach der einen war der Erlöser allwissend, nach der andern war sein Wissen beschränkt; mit dem göttlichen Willen regierte er das Weltall, und mit dem menschlichen vollbrachte er die gewöhnlichen menschlichen Handlungen und unterzog sich den Affectionen und dem Leiden der Endlichkeit. Fielen so einerseits Göttliches und Menschliches in Christo ganz auseinander, so ward

dagegen auf der anderen Seite die Einheit (der Person) nicht minder abstract aufgefasst, wenn als das eigentlich Personbildende in dem Erlöser das göttliche Wesen bestimmt ward, während die menschliche Natur in Christo als unpersönlich vorgestellt ward, — eine Auffassung welche auf eine Verkürzung der menschlichen Natur und endlich auf Dokerismus hinaus lief. Ging man von der Anypostasie zur Enypostasie fort, nach welcher die menschliche Natur ihre Persönlichkeit gleichfalls in der göttlichen Person des Logos hat, so lag hierin zwar die Möglichkeit einer genügenden Auffassung der Person Christi, indem dadurch eine immanente Dialectik in dem Verhältniss Gottes und des Menschen wenigstens angebahnt ward, allein factisch war doch der dadurch hereingebrachte Unterschied von geringem Einfluss; denn wie entfernt man war, die speculative Bedeutung jenes Begriffs zu erkennen, erhellt am besten daraus, dass man daneben die ganze Zwiespaltigkeit der Naturen, des Bewusstseins und des Wollens in Christo bestehen liess, indem man den Widerspruch zwischen dieser Zweiheit und der angeblichen Einheit der Person durch die nichtssagende Bestimmung verdecken zu können glaubte, — so geschah es wenigstens hinsichtlich des Willens — dass der Wille an der Natur, nicht an der Person haften.

So war also auf dieser Seite die Dialectik des Göttlichen und Menschlichen durch eine lange Reihe von Vermittlungen nur bis auf den Punct gelangt, dass in dem Begriff des Gottmenschen Unterschied und Einheit zwar gleichmässig festgehalten, aber nur äusserlich mit einander verbunden wurden. Als die Bewegung der Gegensätze auch den Willen die äusserste Zuspitzung der Subjectivität, sowie die Wirkungsweise, in welcher dieselbe schon wieder in die Objectivität übergeht, in ihren Bereich gezogen hatte, und die damalige heidnisch oder jüdisch afficirte Weltanschauung unvermögend erfunden war, das Problem des Christenthums zu begreifen, schloss sich der Process nach dieser Seite hin ab; doch bevor wir den weiteren Verlauf ins Auge fassen, müssen wir

den Blick noch auf eine andere parallele Entwicklungsreihe richten, welche sich neben der so eben betrachteten hinzog.

Hatte die Dialectik des Göttlichen und Menschlichen sich einerseits an der Person des Erlösers bewährt, so musste eben dasselbe nun auch hinsichtlich der Erlösten geschehen; denn in dem Glauben, dessen begriffliche Entfaltung eben das Dogma ist, ist nicht minder das eine, wie das andere Moment gesetzt; der Glaube ist die Einheit des Glaubenden mit dem Geglaubten. Hatte sich an der Entwicklung der Lehre von der Person des Erlösers vorzüglich der Orient und die hellenische Bildung betheiligt ¹⁰⁾, so fällt nun die andere Seite, die Durchführung des Gegensatzes von Göttlichem und Menschlichem hinsichtlich der Erlösten, dem Abendlande zu. Man pflegt den Unterschied der orientalischen und occidentalischen Entwicklung wohl bisweilen als den der Theologie und Anthropologie zu bestimmen; allein dies ist nicht ganz richtig; die Theologie ist in der orientalischen Entwicklung nur durch Vermittlung der Christologie mitgesetzt, als der objectiven Seite der Soteriologie, während im Occident das Anthropologische nur vorkommt als Moment auf der subjectiv soteriologischen Seite, wie das allgemein Menschliche in dem Gläubigen mitgesetzt ist. Erst von der Frage aus, wie verhält sich in *Christen*, bei der Wiedergeburt und Heiligung, das Göttliche zu dem Menschlichen, kam man zu der andern, wie sich dies Verhältniss hinsichtlich des *Menschen* überhaupt gestalte. Auch ergiebt sich dies mit wesentlicher Nothwendigkeit

¹⁰⁾ Wenigstens seit dem Beginn des arianischen Streits war das Abendland mehr nur mitgegangen und hatte sich die errungenen Resultate angeeignet, als dass es selbstthätig participirt hätte; dabei ward es jedoch durch einen richtigen Takt geleitet, sich immer auf diejenige Seite zu stellen, welcher vermöge einer immanenten Nothwendigkeit der endliche Sieg werden musste. In der Periode bis zum arianischen Streit participirt der Occident wenn auch in geringerem Grade, doch noch ziemlich gleichmässig an der theologischen und christologischen Entwicklung, welche später mehr und mehr dem Orient allein anheimfiel.

aus dem Begriff der Entwicklung des christlichen Geistes: das soteriologische oder theanthropologische Moment muss immer das Ocularglas bilden für die theologischen und anthropologischen Perspektiven. Was Gott *an sich* sei, damit hat der Christ *unmittelbar* so wenig zu thun, als was der Mensch *an sich* sei; beides kann erst Gegenstand der christlichen Speculation werden, sofern es in Beziehung steht zu Christo oder dem Gläubigen. Erst das Gottmenschliche ist der Schlüssel zu dem Göttlichen und Menschlichen.

Der Process der subjectiv soteriologisch-anthropologischen Entwicklung im römischen Abendlande hat indess keinen so regelmässigen und von Stufe zu Stufe fortschreitenden Verlauf wie die christologische Entwicklung. Der Grund davon möchte, von ausseren Gründen abgesehen wohin besonders die überwiegende Persönlichkeit des Augustinus gehört, hauptsächlich darin zu finden sein, dass bei der Christologie ihrer Natur nach, sofern die Person Christi als ausser dem Betrachtenden liegend vorgestellt wird, eine bei weitem grössere Objectivität der Entwicklung möglich ist, als bei denjenigen Dogmen, welche es mit der subjectiv soteriologischen Seite zu thun haben; weil sich hier die Einflüsse der Subjectivität weit leichter geltend machen werden. — Handelt es sich nun um das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen hinsichtlich des Gläubigen oder weiter des Menschen überhaupt, so hatte man dasselbe anfangs als das Verhältniss der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit in der unmittelbaren Weise gefasst, dass man beide Seiten festhielt und je nach Bedürfniss bald die eine bald die andere geltend machte; so musste man besonders gegen den physischen Determinismus der häretischen Gnosis und des Manichäismus die Allgemeinheit und Integrität der menschlichen Freiheit zu wahren haben wie die an sich seiende Gleichheit aller Menschen überhaupt, während gegen den Gesetzesstolz und die Eigengerechtigkeit des Ebionitismus die unerlässliche Nothwendigkeit der göttlichen Gnade und ihr durch menschliche Einwirkung unbedingtes Walten hervorgehoben werden musste. Was für eine

Stellung der Unitarismus in seinen beiden Hauptfractionen zu der Frage über die göttliche Gnade und menschliche Freiheit einnehmen musste, falls er sich nämlich consequent blieb, braucht nach dem früher Bemerkten hier nicht weiter erläutert zu werden. Der Montanismus musste seiner Natur nach immer geneigt sein, die menschliche Selbstständigkeit der Uebermacht des Göttlichen aufzuopfern. Am gleichmässigsten hat in älterer Zeit die kleinasiatisch-gallische Richtung, in ihrem Hauptrepräsentanten Irenaens das orientalische und occidentalische Element vereinigend, das Verhältniss von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit erfasst, wenn auch ohne beide Seiten innerlich mit einander zu vermitteln, während im Orient das Uebergewicht auf die Seite der menschlichen Freiheit, im Occident, besonders Nordafrika, durch die starke Betonung der menschlichen Verderbtheit der Hauptnachdruck auf die Seite der göttlichen Gnade fallen musste. In wiefern der Arianismus als ein Vertheidiger der menschlichen Freiheit gegenüber der übergreifenden göttlichen Causalität erscheinen musste, und wie andererseits der Apollinarismus in seinen Consequenzen dahin führen müsste, die endliche Freiheit zu negiren, und alles Gewicht auf die Seite des Göttlichen zu werfen, ergiebt sich nach dem Obigen von selbst. Die Dielectik der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit war indess hier immer nur noch indirect bei der Discussion über christologische Fragen zur Verhandlung gekommen, und die Orthodoxie, wie sie sich im Gegensatz des Arianismus und Apollinarismus constituirt hatte, war über das unmittelbare Nebeneinanderstellen von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit noch nicht hinaus. Eine wirklich dogmatische Behandlung der Frage erfolgte erst als die Gegensätze im Augustinismus und Pelagianismus unmittelbar gegeneinander auftraten.

Der *Augustinismus* steht in der anthropologischen Soteriologie wesentlich auf derselben Seite, wie die alexandrinische Schule hinsichtlich der Christologie; alles Gewicht fällt auf das Moment der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen,

des Menschen und Gott. Aber in dieser Einheit vermag das Endliche Menschliche sich nicht zu behaupten; es geht in das Unendliche Göttliche auf, und die Einheit ist so nur eine abstracte, welche den Unterschied nicht in sich zu ertragen vermag, worin der stärkste Beweis liegt, dass die Grundanschauung auch hier eine dualistische ist. Der *Pelagianismus* dagegen steht, wie die antiochenische Schule für die Christologie, in der subjectiv soteriologisch-anthropologischen Sphäre wesentlich auf der Seite des Unterschieds. Aber da der Unterschied wieder in der abstracten Weise gefasst wird, dass er eine wahrhafte Einheit ausschliesst, so bringt der Pelagianismus es nur bis zu einem äusserlichen Nebeneinander beider Seiten, und kommt ebenfalls nicht aus dem Dualismus heraus. Dabei hat der Pelagianismus wesentlich an dem *Willen*, der Augustinismus an dem *Wesen* seinen Ausgangspunct. Im Pelagianismus hängt Gott mit der Welt nur durch seinen Willen zusammen, und das Göttliche erscheint somit natürlich als Gesetz; der Standpunct der Pelagianismus ist wesentlich der gesetzliche, auch das Christenthum ist ihm nur ein wenn gleich höheres Gesetz. Da ist keine innere göttliche Lebensmittheilung, welche das ganze Wesen des Menschen veränderte, und von hieraus auch einen neuen göttlichen Willen erzeugte; das Göttliche ist und bleibt im Pelagianismus, wie mannichfaltig er auch den Begriff der Gnade bestimmt, ein dem Menschen Aeusserliches; im Christenthum als der gottmenschlichen Religion sieht er daher auch nicht eine Vollendung des wahrhaft Menschlichen, sondern das Hinzukommen eines Uebermenschlichen, eines Göttlichen zu dem Menschlichen; zu dem für alle Menschen verbindlichem Gesetz kommt noch ein höheres, das eigentlich göttliche, die *consilia evangelica* hinzu, denen auf Seite des Menschen die *opera supererogativa* entsprechen. Das ganze Christenthum, und in seinem innersten Centrum die Menschwerdung Gottes, ist nach dem Pelagianismus ein grosses opus supererogativum, ein Act der Willkühr von Seiten Gottes, und von Seiten des Menschen durch keine innere Nothwendigkeit

bedingt; denn das Gesetz erfüllen können die Menschen auch ohne Christus, wie es denn ja auch nach der ausdrücklichen Erklärung des Pelagianismus schon vor Christus eine ganze Reihe sündloser Menschen gab. So ist die Menschwerdung Gottes in Christo eine überflüssige, — eine äusserste Consequenz, durch welche der Pelagianismus wesentlich über die antiochenische Anschauungsweise hinausgeht, — und sie kann nur den doppelten Zweck haben, einmal die Erfüllung des Gesetzes zu erleichtern, und sodann einen höhern über die menschliche Natur hinausliegenden Standpunct zu vermitteln, den wir schon näher bezeichnet haben. Wie es nun von Seiten Gottes der Wille ist, durch den er mit der Welt des Endlichen, näher dem Menschen zusammenhängt, so ist es auch im Menschen der Wille im Gegensatz gegen das Wesen, wodurch er sich mit Gott zur Einheit zusammen schliessen soll. Wie schon bemerkt, weiss der Pelagianismus von keiner innern wesentlichen Mittheilung des göttlichen Lebens, aus welcher ein auf das Göttliche gerichteter Wille entsprünge; sondern der Wille wird hier rein formal, ganz unabhängig vom Wesen vorgestellt; er steht zwischen dem Guten und Bösen, wie Buridan's Esel zwischen den beiden Bündeln Heu; es ist die rein abstract gefasste Möglichkeit sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden; denn so gut der Wille des Menschen sich mit dem Göttlichen in Uebereinstimmung setzen und somit das Gesetz erfüllen kann, eben so gut kann er auch nach der entgegengesetzten Seite sich wenden, um das Gesetz zu übertreten. Dabei versteht es sich natürlich von selbst, dass durch eine einmalige, selbst durch eine öfter wiederholte Anwendung dieses sogenannten freien Willens nach der letztern Seite die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, dass er sich ein anderes Mal für das Gute entscheide, und bei solcher Bewandniss hat es der Mensch natürlich immer in seiner Gewalt, sich der Sünde und dem moralischen Verderben zu entreissen, ebenso wie anderseits beständig die Möglichkeit vorhanden ist, dass auch der Beste durch ein plötzliches Umschlagen seines Willens, wiederum in die Sünde

versinkt. Von einem Verderben der menschlichen Natur, welches der sündhafte Wille zu seiner Voraussetzung hätte, kann hier nicht die Rede sein, weil das Princip der Sünde als einzig im Willen liegend vorgestellt wird, auf welchem, da er rein formal als Willkühr gefasst wird, die Natur, das Wesen von gar keinem Einfluss ist, wie denn auch aus eben dem Grunde andererseits ein Verderben der Natur des Wesens durch einen Willensact ebenso undenkbar ist. Indem nun im Pelagianismus sowohl Gott als der Mensch abstract nach der Seite des Willens gefasst werden, wodurch der Wille zur Willkühr wird, so tritt der Mensch in der schlechthinnigen Unbedingtheit seines Willens, wie er rein an sich selbst sein Princip hat, als absolutes Princip Gott gegenüber, welcher als der Absolute gleichfalls nur durch seinen eigenen Willen bestimmt wird. Wie aber zwei absolute Principien neben einander als absolute sich gegenseitig aufheben, indem das eine an dem andern sein Ende hat, so sehen wir auch im Pelagianismus eine Verendlichung beider Seiten, die sich einerseits darin zu erkennen giebt, dass die Prädestination durch die Präscienz von dem Verhalten des Menschen bedingt gesetzt wird, — denn indem die menschliche Selbstbestimmung als Impuls des göttlichen Willens und Handelns gesetzt wird, so ist hiedurch die Absolutheit des Gottesbegriffs negirt, ferner aber soll doch nach dem Pelagianismus wiederum Gott der Urheber der menschlichen Freiheit sein, diese hat also ihren letzten Grund nicht in sich, sondern ausser sich, und wird also gleichfalls in ihrer Unbedingtheit aufgehoben. Indem so der Pelagianismus Gott und die Welt, näher den Menschen, neben einander oder gegen einander über stellt, so fällt er in den Dualismus, indem er einerseits zwei absolute Principien erhält, die sich aber andererseits durch die jedem Dualismus eigenthümliche Dialectik alsbald in zwei endliche verwandeln.

Der *Augustinismus* nun sucht die Welt in ein möglichst enges Verhältniss zu Gott zu setzen; die Welt ist ihm nicht bloß eine vor Zeiten einmal von Gott angefertigte und in

Bewegung gesetzte Maschine, welche sodann ihren eigenen Gang geht, sondern in jedem Augenblick hat die endliche Welt ihren Schwerpunkt in Gott. Gleicherweise ist es nicht genug, dass der Mensch mit dem freien Willen erschaffen sei, um sodann sich selbst überlassen zu werden, sondern er bedarf in jedem Moment, auch vor dem Sündenfall, der Unterstützung durch die göttliche Gnade. Die Gnade aber setzt der Augustinismus nicht in allerlei äusserliche von Seiten Gottes uns dargereichte Hülfsmittel, wodurch das Innere des Menschen nicht berührt wird, obwohl er auch diese nicht ausschliesst, sondern erfasst sie vorzüglich als eine innere göttliche Lebensmittheilung, welche das ganze *Wesen* des Menschen durchdringt, und von hier aus auch bestimmend auf seinen Willen einwirkt. Der Augustinismus leugnet daher eine blos formale Freiheit — ausgenommen in Adam wie wir sogleich sehen werden; — damit der Wille sich für das Gute und Böse entscheide, muss zuvor immer schon das Wesen in der einen oder andern Weise bestimmt sein, wie die Erscheinung, ob ein Baum gute oder schlechte Früchte bringt, zuletzt immer auf eine substantielle Beschaffenheit zurückführt; denn ein guter Baum kann nicht schlechte und ein schlechter Baum nicht gute Früchte bringen. — Er ist hier somit im Gegensatz gegen den Pelagianismus, welcher ganz abstract den Willen vom Wesen trennt, und ihn dadurch zur Willkühr macht, die Einheit des Willens und Wesens festgehalten; allein da diese Einheit nicht eine dialectisch aus dem Unterschied hervorgehende ist, so bleibt sie gleichfalls eine abstracte; der Wille vermag sich gegenüber dem Wesen nicht zu behaupten, und sinkt so zu einem unselbstständigen Accidens der erstern herab. So richtig der Augustinismus erkannt hat, dass die wahre Freiheit nicht durch den abstracten, formalen Willen, das liberum arbitrium erschöpft wird, indem ihr vielmehr nur der concrete, mit dem eigentlichen Wesen des Menschen erfüllte Wille adäquat ist, so einseitig ist es doch auch wieder, das Auseinandertreten von Wesen und Willen, woran eben der formale Wille, die Willkühr ihre Berechtigung hat, in

der dialectischen Bewegung des Willensbegriffes nicht anerkennen zu wollen. Indem jene Einheit von vorne herein als eine fertige, und nicht erst aus dem Unterschiede gewordene gesetzt wird, so ist ein substantialistischer Determinismus unvermeidlich, und wie wir später sehen werden, die Erklärung der Sünde nur aus einer dualistischen Bestimmung der Substanz möglich.

Wie der Augustinismus den Begriff der Gnade überhaupt wesentlich als eine innere göttliche Lebensmittheilung fasst, so ist nun in dieser Weise besonders das Christenthum kein neues Gesetz, sondern es ist die von dem Erlöser ausgehende Erneuerung der menschlichen Substanz, wodurch wir gerechtfertigt und in den Stand gesetzt werden, ein dem göttlichen Willen gemässes Leben zu führen. Jene Erneuerung aber ist nothwendig, weil die menschliche Natur durch den Sündenfall schlechthin verderbt ist, und daher unter dem göttlichen Zorn steht. Der Begriff der Sünde bildet das eigentliche Centrum der augustinischen Theorie, wo sowohl ihre Stärke als ihre Schwäche am klarsten hervortritt. Sünde ist nach dem Augustinismus die Abkehr der endlichen Kreatur von dem Absoluten. Wie ist aber die Sünde möglich? worin hat sie ihren Grund? Die Endlichkeit als solche ist noch nichts Böses; denn wenngleich es im Begriff der endlichen Welt liegt, (im Unterschied von dem Sohn Gottes) unvollkommen zu sein, so folgt aus dieser natürlichen Unvollkommenheit immer nur die Möglichkeit der Sünde; — eine Bestimmung, mit welcher Augustinus vollkommen in seinem Recht ist gegen alle substantialistische Begründung der wirklichen Sünde, zugleich aber in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst geräth, sofern er nach dem Sündenfall die Nothwendigkeit der Sünde aus der verderbten Natur herleitet. — Liegt nun aber in jener an dem Begriff der Endlichkeit haftenden Unvollkommenheit nur die Möglichkeit der Sünde, wie konnte es zu ihrer Wirklichkeit kommen, zumal da Gott in jedem Augenblick die Kreatur mit seiner Gnade erfüllt? Wie konnte der Wille der Kreatur von Gott sich abkehren, da er sich nach

augustinischer Ansicht von vorne herein mit dem von der göttlichen Lebensfülle durchdrungenen Wesen in Einheit befand? Die Unterscheidung eines *adjutorium*, *sine quo non*, und *quo fit* kann nur als ein vergeblicher Versuch betrachtet werden die Schwierigkeit zu lösen. Der Abfall ist vielmehr nach augustinischen Prämissen gar nicht zu begreifen, und dieses Unvermögen spricht sich in der augustinischen Bestimmung aus, dass das Böse in letzter Instanz keine *causa efficiens*, sondern nur eine *causa deficiens* habe. Lassen wir uns aber durch diese Barrikade nicht hemmen, ziehen wir vielmehr die letzten Consequenzen aus den augustinischen Vordersätzen, so kann der Grund des Abfalls einerseits nur darin liegen, dass wenigstens für den Augenblick des Abfalls der Wille der Kreatur plötzlich nur als *Willkühr* (pelagianisch) aufgefasst wird, und andererseits Gott seinen bis dahin beständig wirksamen Einfluss plötzlich hemmte und die Kreatur wenigstens für einen Augenblick sich selbst überliess, womit wir wiederum auf pelagianischem Boden stehen, wobei zu bemerken ist, dass das Verhältniss im Augustinismus gegenüber dem Pelagianismus sich um so viel schwieriger gestaltet, als hier der Begriff der Willkühr und der Trennung der Kreatur von Gott ein durchstehender ist, während er im Augustinismus nur wie ein *deus ex machina* an dieser *einen* Stelle erscheint. Will aber der Augustinismus diese Concessionen dem Pelagianismus nicht machen, will er vielmehr auch trotz der Sünde, des Abfalls von Gott, die Einheit der endlichen Kreatur mit Gott in der Weise festhalten, dass sie als eine durch die absolut übergreifende göttliche Causalität gesetzte erscheint, so bleibt ihm nichts übrig, als den Grund der Sünde in Gott selbst zu verlegen; der sündhafte kreaturliche Wille nämlich setzt ein schlechtes Wesen voraus — man erinnere sich hier der von Augustin selbst gebrauchten Analogie des Baumes und der Frucht; — der Urheber des kreatürlichen Wesens aber ist Gott, zunächst zwar der göttliche Wille, wie denn nach Augustinus die gesamte endliche Welt, im Unterschiede von dem Sohn Gottes ihr

Princip an dem göttlichen Willen hat; — und so würde wenigstens in den göttlichen Willen immer eine dualistische Spaltung gesetzt; oder aber, da auch in Gott, wenn anders Augustinus sich consequent bleiben will, der Wille vom Wesen nicht getrennt werden kann ¹¹⁾, so würde hienach ein unver söhnter Dualismus innerhalb der absoluten Substanz unvermeidlich sein.

Obwohl nun Augustinus den Dualismus, sofern er aus einer Zurückführung der Sünde auf die göttliche Causalität folgen würde, dadurch vermieden zu haben scheint, dass er wenngleich inconsequent gegen seine sonstige Anschauungsweise, den Vorwurf der Gegner, dass er Gott zum Urheber der Sünde mache, beständig aufs Entschiedenste ablehnte, so kommt er doch von einer andern Seite wiederum auf einen Dualismus innerhalb des göttlichen Wesens zurück. — Durch den Sündenfall des ersten Menschen nämlich ward die ganze menschliche Natur in ihm verderbt, seine sowohl, als die seiner Nachkommen; denn um die folgenden bösen Willensacte zu begreifen, muss eine Verderbniss der Natur supponirt werden. — Aber so gut es möglich war, dass der erste böse Willensact aus einer nicht verdorbenen Natur hervorging, scheint dies auch hinsichtlich der folgenden statuirt werden zu können, und der Augustinismus kommt hier mit seinem Rückschluss von dem Willen auf die Natur augen-

¹¹⁾ Ein Hinausgehen über die Bestimmung, dass die endliche Welt ihr Princip nur an dem göttlichen Willen habe, liegt in der That auch schon in der Zurückführung der Welschöpfung auf die göttliche Liebe und Güte oder auf das Bedürfniss des absolut vollkommenen Wesens sich zu offenbaren, worin natürlich liegt, dass es ohne diese Offenbarung nicht das absolut vollkommene Wesen wäre. — So erscheint also auch der Wille, welcher dem Dasein der endlichen Kreatur zu Grunde liegt, nach Augustinus nicht als Willkühr, so dass Gott die Welschöpfung auch unbeschadet seiner wesentlichen Identität mit sich hätte unterlassen können, sondern jener welschöpferische göttliche Wille hat allerdings seinen Grund im göttlichen Wesen, als dem Wesen des Absoluten.

scheinlich in ein Gedränge, aus welchem, nach welcher Seite er sich auch wende, ihn nur eine Inconsequenz befreien kann. — Die verderbte Natur spricht sich nun weiter nach dem Sündenfall in einem gleicherweise verderbten Willen aus; es giebt nur noch eine Freiheit zum Bösen; was natürlich gar keine, oder eine nur scheinbare Freiheit ist: hatte der Wille vor dem Sündenfall nur das Gute zu seinem Inhalt, so jetzt nur das Schlechte; so stehen gut und schlecht unvermittelt neben einander: der Uebergang aus dem einen Zustande in den andern ist ein schlechthin unbegreiflicher. — Die durch den Sündenfall bewirkte radicale Schlechtigkeit hat weiter, was das Verhältniss des Menschen zu Gott anbetrifft, eine absolute Schuld in ihrem Gefolge, deren nothwendiges Correlat eine ebenso absolute Strafe, d. h. die ewige Verdammniss ist. Dass der Mensch an sich gänzlich unfähig ist, sich von diesem Verderben, dieser Schuld und Strafe zu befreien, erhellt theils daraus, dass der Mensch fortan nur *Böses* vollbringen kann, theils daraus, dass schon eine einzige Sünde eine absolute Schuld und Strafe begründet. — Warum lässt es nun Gott nicht bei der ewigen Verdammniss der ganzen massa perditionis bewenden? Bekannt ist die augustinische Antwort, dass die durch den Fall der Engel in dem Gottesreich entstandenen Lücken durch die erlösten Menschen haben ausgefüllt werden sollen. Hier kommt es uns nur auf das Moment der *Nothwendigkeit* an, welches in jener Bestimmung hinsichtlich der Erlösung und somit der Menschwerdung Gottes enthalten ist. Zwar ist diese Nothwendigkeit noch eine äusserliche, transcendente; allein dem Pelagianismus gegenüber, nach welchem die Erlösung durch den Gottmenschen als etwas Ueberflüssiges, Willkührliches erscheint, zeigt sich doch auch hierin die ganz entgegengesetzte Grundanschauung des Augustinismus, welcher in dem Bestreben alles Sein in ein schlechthiniges Abhängigkeitsverhältniss zu Gott zu setzen, für den Zufall und die Willkühr anscheinend keinen Raum behält. — Freilich kommt beides doch wieder in anderer Beziehung auch in die augustinische Theorie hinein, durch den *particulären*

Erlösungsbegriff. Nicht die gesammte verderbte Masse soll von dem ewigen Tode errettet werden, sondern nur ein Theil und zwar der bei weitem kleinere Theil; dass gerade diese Bestimmten ausgewählt und errettet werden, davon kann der Grund nicht in ihnen selbst liegen, denn sie sind mit allen Andern in gleichem Unvermögen, in gleicher Schuld, in gleicher Verdammniss; die Ursache kann also allein in der göttlichen Gnade liegen, welche sich an die Einen in einer Weise wendet, wie an die Andern nicht, nämlich unwiderstehlich, was auch in der That nothwendig ist, da sie von Seiten des schlechthin verdorbenen Menschen nichts als Widerstand zu erwarten hat. — Weshalb aber werden nun nur Einige gerettet, indem sich die Gnade auf unwiderstehliche Weise an sie wendet, und gerade Diese, nicht Andere? Von Seiten des Augustinismus antwortet man: weil es so Gottes Wille ist. Aber so wäre der göttliche Wille dualistisch gespalten; denn da von Seiten des Menschen der Unterschied der Erlösten und der ewig Verdammten nicht motivirt sein kann, so kann er nur in einem doppelten göttlichen Willen seinen Grund haben. Diese Duplicität sucht man nun freilich durch den Schleier eines angeblich unergründlichen Geheimnisses zu verdecken, durch welches man die Untersuchung, weshalb denn der göttliche Wille die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniss prädestinirt habe, abzuschneiden bemüht ist. Lässt man sich indess nicht abhalten, hinter jenen Vorhang zu blicken, so erkennt man als den letzten Grund jenes doppelten Rathschlusses einen unversöhnten Dualismus in Gott selbst, zunächst zwar in dem göttlichen Willen, aber wie der Augustinismus immer die Tendenz hat, den Willen auf das Wesen zurückzuführen, so erhalten wir auch hier in letzter Instanz einen Dualismus innerhalb des göttlichen Wesens; das göttliche Wesen in der Bestimmtheit als absolute Liebe und Gnade tritt sich selber gegenüber, wie es als absolute Gerechtigkeit gefasst ist; nach beiden Seiten muss es sich manifestiren, und aus diesem Grunde werden die Einen beseligt, die Andern verdammt; und da diese

Manifestation nur auf dem Grunde der Sünde möglich ist, so muss diese selbst mit in den göttlichen Rathschluss eingegriffen sein; eine *absolute* Prädestination zur Verdammniss, welche nöthig ist, damit sich *eine* Seite des göttlichen Wesens, die Gerechtigkeit, manifestiren könne, ist nicht denkbar ohne eine ebenso absolute Prädestination zur Sünde, und wenn der Augustinismus diese letztere in Abrede stellt, indem er für den Sündenfall nur die Präscienz in Anspruch nimmt, so ist dies nur als eine Inconsequenz gegen sein Princip zu betrachten. — Weiter, wie jener Rathschluss, weil er in dem göttlichen Wesen begründet ist, ein von Ewigkeit her gefasster ist, so ist er auch ein in alle Ewigkeit sich vollziehender; der Dualismus wird in Ewigkeit nicht aufgehoben. — So endigt der Augustinismus unvermeidlich im Dualismus, obwohl er von vorne herein die Grundtendenz hat, die Einheit des Endlichen und des Unendlichen zu wahren. Denn indem er diese nur dadurch hervorzubringen im Stande ist, dass er das Endliche in das Unendliche absorbirt, ohne ihm eine selbstständige Bedeutung zu lassen, so rächt sich dies Verfahren dadurch, dass der Dualismus nunmehr im Absoluten selbst zum Vorschein kommt.

Wie nach mannichfachen Transactionen und Annäherungen von der einen oder anderen Seite die Kirche den Gegensatz des Pelagianismus und Augustinismus zu vermitteln gesucht hat, ist bekannt. Die Synode von Arausio ist hier, wenn man davon absieht, dass ihre Beschlüsse eine weniger scharf ausgeprägte Form erhalten haben, dasselbe für die subjectiv soteriologisch - anthropologische Seite des Dogmas, was das chalcedonische Concil für die christologisch-theologische. Von dem Augustinismus nahm man das absolute Verderben der Menschheit durch den Sündenfall und die unbedingte Nothwendigkeit einer den Menschen innerlich umgestaltenden göttlichen Gnade, und vom Pelagianismus entlehnte man die Verwerfung der absoluten Prädestination, obwohl nur die Prädestination zum Bösen ausdrücklich zurückgewiesen, die Prädestination zur Verdammniss dagegen so wie

die *gratia irresistibilis* stillschweigend gemissbilligt ward. Die Gegensätze waren so auch hier nur äusserlich neben einander gestellt, nicht wahrhaft innerlich vermittelt. In der Verwerfung der absoluten Prädestination war die Anerkennung des Unterschiedes enthalten, welcher zwischen Gott und dem Menschen statt findet, und in der Sünde seine höchste Zuspitzung erhält; wogegen in der unbedingten Nothwendigkeit der Gnade sowie in der Ablehnung der pelagianischen Selbstgenügsamkeit das Moment der Einheit anerkannt ward; wie aber jener Unterschied und diese Einheit mit einander zu vermitteln seien, das musste in der abstracten Weise, wie beide gefasst waren, als ein unlösbares Räthsel erscheinen. Dass späterhin trotz der nominellen Herrschaft, welche Augustinus beständig in der katholischen Kirche behauptet hat, doch der Pelagianismus oder wenigstens Semi-Pelagianismus factisch mehr und mehr der herrschende ward, hat seinen guten Grund an der innern Dialectik des Gegensatzes. Jener ganze Standpunct, welcher den Unterschied und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht mit einander zu vermitteln vermag, weil er von einer dualistischen Grundanschauung ausgeht, gehört ja der endlichen Verstandesbetrachtung an. Wenn es nun auch anfangs geschehen mag, dass das Endliche sich aller Selbstständigkeit entäussert, um sie mit aller Realität einzig in das Absolute zu verlegen, (wie im Augustinismus), so ist es doch immer das Endliche, welches diese einseitige Selbstentäusserung mit sich vornimmt, — es *bleibt* also in seiner Negation, und mit dieser Wahrnehmung schlägt der Process die zu der entgegengesetzten Einseitigkeit führende Richtung ein, wonach das Endliche in einer Selbstständigkeit erscheint, durch welche die absolute Dignität des Göttlichen beeinträchtigt wird.

Blicken wir nun auf die bisher in kurzen Zügen dargelegte Entwicklung zurück, so sind es zwei grosse Reihen, welche sich einander entgegentreten; die eine premirt den Unterschied im einseitigen Interesse des Endlichen, Menschlichen und verliert darüber die Einheit mit dem Göttlichen; die andere geht von dem Standpunct der Einheit beider Seiten

aus, fasst diese aber abstract im einseitigen Interesse des Absoluten, so dass darin das Endliche, Menschliche nicht zu seinem Recht kommt, und der Unterschied beider Seiten keine Realität gewinnt; — eine Einseitigkeit, welche sich dadurch rächt, dass nunmehr der Unterschied, der sich einmal nicht ignoriren lässt, weil er wesentlich vorhanden ist, im Absoluten selbst als dualistische Verschiedenheit erscheint. Dabei nimmt die erstere Reihe ihren Standpunct auf der Seite des *Willens*, der aber als der vom Wesen schlechthin getrennte in die *Willkühr* umschlägt; — die letztere dagegen hat ihren principiellen Ausgangspunct an dem *Wesen*, an der Substanz, führt jedoch, da sie von der dialectischen Bewegung des Willens abstrahirt, zum *Determinismus*. Jene opfert die Nothwendigkeit der Freiheit, und verkehrt diese dadurch in den Zufall, während diese im Besitz einer nur doketischen Freiheit die Nothwendigkeit, aber nur als *physische*, auf den Thron erhebt. Wie jede Einseitigkeit wesentlich eine Inconsequenz involvirt, so liegt es denn auch in der Natur der Sache, dass jene beiden grossen Reihen für sich betrachtet durch die mannichfachsten Inconsequenzen in einander überschlagen, und sodann weiter eine Menge von Mischbildungen unter sich erzeugen, welche bald der einen Seite, bald der anderen näher stehen. Die kirchliche Vermittlung, wie sie sich von einem Artikel des Dogmas zum anderen fortbewegt, ist keine wahrhaft innere Ueberwindung, sondern nur eine äusserliche Nebeneinanderstellung der Gegensätze; Unterschied und Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen wurden gleich sehr festgehalten, aber ohne wahrhaft innerlich mit einander versöhnt zu sein. Auch war diese Versöhnung unmöglich, so lange sich das Christenthum noch auf dem Boden der antiken Weltanschauung bewegte; möglich konnte sie erst werden, wenn der christliche Geist eine neue seinem Wesen angemessene Weltanschauung aus sich erzeugt hatte.

Als nun gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts der Process einen relativen Ruhepunct erreicht hatte, indem das

Dogma in den Hauptpuncten diejenige Form erlangt hatte, über welche hinaus zu gelangen auf antikem Boden unmöglich war, da begann eine Periode des Zusammenfassens und Sammelns; nur in einzelnen Nachklängen wiederholten sich die grossen Fragen der vergangenen Jahrhunderte, ein Wahrzeichen von der Unbefriedigung des christlichen Geistes an der gegebenen Lösung; aber in der Weise, wie sie nunmehr behandelt wurden zeigt sich nicht minder der Mangel an Productivität, als das schlechthinige Unvermögen, auf der gegebenen antiken Basis eine genügende Lösung zu erzielen. Der antik-christliche Geist begann sein erworbenes Besitzthum zu überrechnen und zu ordnen; im Vorgefühl seines Endes machte er sein Testament, und übergab es der katholischen Kirche, um es unter ihrer mächtigen Aegide sicher den kommenden Geschlechtern zu überliefern; dann entschlief er allmählig in der langen Nacht, welche dem Tagesanbruch der neuen Zeit vorangehend von dem Ende des neunten bis zum Anfang des elften Jahrhunderts sich hinzieht.

Und auf der Grenze der alten und neuen Zeit, als eine Erinnerung an die Vergangenheit und eine prophetische Ahnung dessen, was da kommen sollte, steht Johannes Scotus Erigena, ein modernes Reis auf einem antiken Stamme, eine räthselhafte Gestalt, wie sie der Wendepunct zweier Zeiten zu erzeugen pflegt, der Janus der christlichen Speculation.

Mit dem elften Jahrhundert beginnt sodann ein neues Leben sich zu regen; der christliche Geist hat die antike Hülle abgelegt, und beginnt in seiner genuinen Gestalt zu erscheinen. Allein erst allmählig konnte er zu eigener Kraft erstarken; indem er die ihm hinterlassene Erbschaft antrat, musste er selbst erst bei den Erfahrungen seines Vorgängers in die Schule gehen, und sich an der Errungenschaft desselben versuchen. Auch ward das Vermächtniss, welches der antik-christliche Geist der Kirche hinterlassen, von dieser mit starkem Arm geschirmt; denn sie selbst war nur der practische Ausdruck derjenigen Principien, welche dort zur Anwendung gekommen waren. Es ist früher von uns darauf

hingewiesen, wie in der katholischen Kirche, ihrer Verfassung und ihrem Cultus das unvermittelte Nebeneinander von Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie es das bestimmende Princip ihres Dogmas ist, sich abspiegelt. Die Institution der katholischen Kirche, in der Vollendung, welche sie seit dem siebenten Gregor erreichte, bildet den practischen Schlussstein zu dem grossartigen Gebäude, welches die früheren Jahrhunderte in theoretischer Beziehung gegründet hatten ¹²⁾.

Das katholische System also in der Form, wie es durch die frühere Zeit entwickelt war, trat nun unter der Autorität der Kirche mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit auf gegenüber dem christlichen Geiste, welcher unter den chaotischen Bewegungen, die der neuen Entwicklungsstufe vorangingen, allmählig den Schlüssel für das Verständniss seiner eigenen früheren Schöpfungen verloren hatte. Er war im Laufe der Zeit ein anderer geworden und erkannte sich in dem Bilde, welches ihn in jüngeren Jahren darstellte, nicht wieder. Was er einstmals unter schmerzlichen Ringen aus seinem innersten Wesen geschaffen hatte, war ihm jezt ein Fremdes, Aeusserliches, mit dem er nur noch durch die Autorität der Kirche zusammenhing. Diese war freilich in dem damaligen Entwicklungsgange eine nothwendige Macht, und die Vorstellung wäre sicherlich eine irrige, dass der christliche Geist sich schon damals der kirchlichen Autorität als eines Joches bewusst gewesen wäre; vielmehr als er die Augen zu neuem Leben aufschlug, fand er sich in dem Schoosse der kirchlichen Mutter, und ihr Wille war für ihn Befehl. So nahm er auch das Dogma hin, wie es ihm als Kirchenlehre überliefert ward; er war von ihrer Wahrheit

¹²⁾ Es soll damit natürlich nicht gesagt werden, dass der Ausbau der practischen Seite der früheren Zeit überhaupt abzusprechen sei, sondern nur, dass die Vollendung desselben erst dieser spätern Zeit angehört, während die theoretische Bewegung in ihren Hauptzügen sich schon früher abschloss.

überzeugt, nicht freilich, weil er sie als solche begriffen hätte, sondern weil sie von der Kirche als solche sanctionirt war. Aber mit dem neu erwachten Selbstbewusstsein des Geistes war auch das Bedürfniss einer subjectiven Vermittlung gegeben; die objective und wie man voraussetzte an sich seiende Wahrheit der Kirchenlehre musste auch eine für das Subject seiende, sie musste begriffen werden. Da man indess von der unbedingten Wahrheit des objectiv gegebenen Dogmas ausging, so musste man gleich von vorne herein die Verwahrung aufstellen, dass von dem Gelingen oder Nicht-Gelingen jenes Unternehmens der subjectiven Vermittlung die an sich seiende Wahrheit des kirchlichen Glaubensinhalts nicht im mindesten afficirt werde. Es ist dies die principielle Genesis derjenigen Erscheinung, welche man als die *Scholastik* zu bezeichnen pflegt. Man ging hier also aus von der objectiven an sich seienden Wahrheit der Kirchenlehre, welche man voraussetzte, und schloss nun: was objectiv, an sich wahr ist, das muss auch subjectiv für das begreifende Erkennen und für die denkende Vernunft Wahrheit haben. Den Ausgangspunct bildete also die präsumirte Uebereinstimmung der Objectivität und Subjectivität, der Kirchenlehre und Vernunft, des Glaubens und des Wissens. Indem man aber den Glauben in dieser Aeusserlichkeit als den bestimmten Complex von Glaubenslehren oder Dogmen fasste, wie er eben den Inhalt der Kirchenlehre constituirte, und mithin diesen ohne Weiteres als vernünftig und absolut wahr setzte, so abstrahirte man dabei durchaus von der Möglichkeit des Irrthums in der Kirchenlehre, wie sie doch bei der Unvollkommenheit aller menschlichen Entwicklung, und somit auch der Kirche, stets in Rechnung gestellt werden muss. Allein es macht sich eben hier der Grundirrthum in der katholischen Ansicht von der Kirche geltend, wonach die Erscheinung derselben auf jeder Stufe ihrer Entwicklung gleich der Idee oder als absolut gesetzt wird, und somit auch alle einzelnen Sphären ihrer Erscheinung, hier im Besondern die Lehre, der objective Inhalt des Glaubens, den absoluten Charakter für sich

in Anspruch nehmen, und mithin Unwahrheit und Irrthum von sich ausschliessen. Die natürliche Folge hievon war, dass die Scholastik, indem sie das Subject gegenüber der Kirchenlehre aller Kritik sich zu enthalten nöthigte, die Verpflichtung übernahm, den gesamten Inhalt und die bestimmte Form des kirchlichen Dogmas gleichmässig als vernünftig nachzuweisen, und da das Unwahre zugleich das Unvernünftige ist, Unwahres aber schon wegen der temporären Gestaltung der Kirchenlehre anhaften musste, so hatte sich die Scholastik die Aufgabe gesetzt, Vernünftiges und Unvernünftiges — denn beides war natürlich in der Kirchenlehre gemischt — gleichsehr als vernünftig zu begreifen, ein Widerspruch, an dem sie endlich, wie sich von selbst versteht zu Grunde gehen musste. Das Unwahre aber und daher den Anforderungen der Vernunft nicht Entsprechende an der in der früheren Zeit ausgebildeten Gestaltung des Dogmas war die Aeusserlichkeit, in welcher Einheit und Unterschied des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen nur neben einander gestellt waren, ohne innerlich vermittelt zu sein; die Scholastik aber machte sich anheischig, das so bestimmte Dogma als vernünftig aufzuweisen. Zu diesem Ende zog sie die Philosophie in ihren Dienst, welche zur Theologie in ein ebenso äusserliches Verhältniss gesetzt ward, wie die Vernunft zum geoffenbarten Glaubensinhalt. Charakteristisch für die Aeusserlichkeit dieses Verhältnisses ist es, dass die heidnische Philosophie dazu verwendet ward, den christlichen Glauben zu begreifen. Eine nothwendige Folge davon war die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, wie ja auch die Subjectivität zu der Objectivität, die denkende Vernunft zu der autorisirten Kirchenlehre nur in dem Verhältniss der Abhängigkeit und Gebundenheit stand. Eine paritätische Stellung war erst möglich, nachdem sich eine seinem eigenen Wesen entsprechende Philosophie aus dem christlichen Geist hervorgebildet hatte. Dazu musste freilich die Fessel der Autorität gebrochen sein, durch welche das denkende Subject an die starre Objectivität

der katholischen Kirchenlehre gekettet war. — Indem aber die Scholastik der heidnischen Philosophie sich bediente, um den christlichen Glauben zu begreifen, so konnte es nicht fehlen, dass die erstere zu diesem Ende auf das Willkührlichste zugestutzt ward, und wollte sie sich auch trotz dessen durchaus nicht fügen, so blieb immer noch das Mittel, die aufsätzliche Heidinn und mit ihr die widerspenstige Vernunft mit dem lakonischen Bescheide heimzusenden, dass sie in Sachen der Offenbarung nichts mitzureden habe. Sollte ja auch die Wahrheit des Kirchenglaubens völlig unabhängig sein von dem Endergebniss des Versuches einer begriflichen Vermittlung.

Trotz dieser offenkundig ausgesprochenen Tendenz der scholastischen Speculation sträubte sich indess die Kirche, im ahnenden Vorgefühl dass sie eine Natter an ihren Busen lege, anfangs eine ziemliche Zeit, den sich ihr aufdrängenden Bundesgenossen anzuerkennen. Dann gab sie zu, was sie nicht mehr zu hindern vermochte, und suchte die junge Macht des Gedankens aufs engste an ihren Dienst zu fesseln, indem sie dieselbe sich zu verpflichten bestrebt war. Und in der That, die Scholastik war zu Anfang wenigstens nicht undankbar; denn niemals schien das stolze Gebäude des kirchlichen Lehrbegriffs so fest gegen alle Angriffe gesichert zu sein, als in den ersten Zeiten des Bündnisses, welches die Scholastik zwischen Glauben und Wissen geknüpft hatte. Schien es doch, als ob selbst der Unglaube, seiner Unvernünftigkeit überführt, werde ein Ende nehmen müssen, und selbst der Gottesleugner, der Thor, welcher in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott, ward durch die Kraft der Dialectik gezwungen, für das Dasein Gottes Zeugniss abzulegen.

Dennoch konnte das Bündniss der Vernunft mit dem katholischen Kirchenglauben nicht von ewiger Dauer sein, weil es ein rein äusserliches, durch keine innere vermittelte Einheit hervorgerufenes war. Objectivität und Subjectivität, Nothwendigkeit und Freiheit sind nur scheinbar miteinander versöhnt, und fallen daher auch in ihrer Anwendung auf das

Einzelne immer wieder auseinander. So liegt z. B. der anselmischen Satisfactionstheorie wesentlich das Bestreben zu Grunde, die Erlösung und die Menschwerdung Gottes aus dem Gesichtspunct der Nothwendigkeit aufzufassen; die ganze Argumentation scheint auf dies Ziel hinführen zu müssen, und dennoch sinkt Anselmus bei dem eigentlichen Cardinalpuncte seiner Theorie völlig wieder auf den Standpunct der Willkühr und des Zufalls herab. Die versöhnende genugthuende That des Gottmenschen, sein *Tod*, ist ein Akt der Willhühr, ein opus supererogativum; denn Genugthuung kann nach Anselmus vom Gottmenschen nur durch eine That geleistet werden, welcher keine innere Nothwendigkeit inne wohnt; daher auch dem *heiligen Leben* des Gottmenschen, als zu dem er gegen Gott verpflichtet war, keine genugthuende Bedeutung inne wohnt; der Tod aber ist für den Gottmenschen keine Nothwendigkeit, und ist daher das eigentliche Motiv der Satisfaction. Der pelagianische Standpunct der besonders verdienstlichen überpflichtigen Werke liegt hier klar genug zu Grunde; es giebt etwas, was nicht unter den göttlichen Willen fällt, und daher eben so wohl geleistet, als nicht geleistet werden kann; denn sonst müsste man sagen, entweder war es Gottes Wille, dass Christus starb, und in diesem Fall, war es Sünde, wenn es nicht geschah; — oder aber, Gott wollte es nicht, und dann war es Sünde, wenn es geschah. Dass freilich die Satisfaction eine freie That des Erlösers sein musste, ist gleichfalls wesentlich nothwendig; allein es kann eben diese Freiheit keine andere sein, als die mit der göttlichen Nothwendigkeit identische, wie denn ja auch die freie Erfüllung des göttlichen Willens erst die wahrhafte Freiheit ist. Indem aber diese Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit auf dem Boden des Katholicismus nur erst eine äusserliche ist, so schliessen sich hier beide Momente in der Weise aus, dass wo dass eine ist, dass andere nicht sein kann; wodurch denn die Nothwendigkeit zum äusserlichen Zwang, und die Freiheit zur Willkühr herabsinkt.

Diese Aeusserlichkeit in dem Verhältniss von Nothwendigkeit und Freiheit, oder vielmehr Willkühr manifestirt sich vor Allem in den Gegensatz der beiden grossartigen Systeme des *Thomismus* und *Scotismus*, als der beiden entgegengesetzten Pole der auf dem höchsten Gipfel angelangten scholastischen Bewegung. Beide stimmen darin überein, dass sie über das äusserliche Verhältniss von Objectivität und Subjectivität, Nothwendigkeit und Willkühr, welches überhaupt als der Grundcharakter der Scholastik zu bezeichnen ist, nicht hinauskommen; der Unterschied beider von einander besteht darin, dass im thomistischen System das Uebergewicht wesentlich auf die erstere Seite, im scotistischen auf die letztere fällt. Thomas geht in seinem System wesentlich aus von dem Begriff der objectiven Nothwendigkeit; indem diese aber für ihn in einem äusserlichen Verhältniss steht zu der subjectiven Willkühr, so ist es natürlich, dass sie allenthalben von dieser begrenzt und umschlossen erscheint; daher kann es die objective Nothwendigkeit bei Thomas niemals zur wahren Allgemeinen bringen, sondern sie bleibt stets im Partikularismus stecken, in welchem sie die subjective Willkühr zur Seite hat. Nimmt sie ja einmal den Ansatz, sich zur Allgemeinheit empor zu schwingen, so verlegt ihr diese sogleich den Weg. Einen Beleg dafür bildet, um nur diesen einen Punct anzuführen, z. B. seine Satisfactionstheorie, wo er es trotz aller angewandten Mühe nicht zu einer absoluten Nothwendigkeit der Versöhnung durch die Menschwerdung Gottes und den Tod des Gottmenschen bringt, sondern nur zu einer sehr hohen Zweckmässigkeit, wobei denn immer noch der Gedanke durchblickt, dass es auch hätte anders sein können. Das umgekehrte Verhältniss findet bei Duns Scotus statt: der Grundzug seines Systems ist die aller Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit sich entziehende Willkühr der Subjectivität; indem sie aber eine äusserlich gegebene Objectivität an der Kirchenlehre vorfindet, und also ausser sich hat, kann auch sie das in ihrer Natur liegende Princip der absoluten Selbstbestimmung nicht bethätigen, sondern ist

genöthigt sich mit einer nur theilweisen Occupation des Terrains zu begnügen, wovon denn die natürliche Folge ist, dass nicht minder, wie in dem thomistischen System, nur von einem entgegengesetzten Anfangspunct aus, die ganze Theorie den Charakter der Halbheit und haltungslosen Inconsequenz an sich trägt. Um hier wieder die Satisfactionstheorie als Beispiel zu gebrauchen, so geht der Scotismus gerade darauf aus, die Genugthuung durch die Menschwerdung Gottes und den Tod des Gottmenschen als eine keineswegs *nothwendige* darzuthun, vielmehr hätte Gott in seiner absoluten Machtvollkommenheit dasselbe Resultat auch ebenso wohl auf einem andern Wege erzielen können; dass es nun gerade so und nicht anders geschehen ist, hat seinen Grund lediglich in dem göttlichen Belieben, welches als das aller Nothwendigkeit schlechthin sich entziehende nichts als Willkühr ist. Die Nothwendigkeit ist nur eine äusserliche, weil die Kirche es so lehrt. In dieser Auffassungsweise liegt denn aber auch schon das gänzliche Auseinanderfallen von Objectivität und Subjectivität, Kirchenglaube und Vernunft vorbereitet. Denn wenn es die Absicht der Scholastik ist, den Kirchenglauben durch die Vernunft zu begreifen, so heisst dies nichts anderes, als ihn in seiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit aufzeigen. Ist nun aber das Endresultat dieses Vermittlungsversuches die Erkenntniss, dass dem Kirchenglauben schlechthin keine Nothwendigkeit inne wohne, so ist hiemit die Anerkennung ausgesprochen, dass der Kirchenglaube durch die Vernunft schlechterdings nicht zu begreifen, oder, wenn man einen Schritt weiter geht, dass er seinem Wesen nach unvernünftig sei. So birgt die Scholastik in dem Stadium ihrer höchsten Blüthe schon den Keim eines unvermeidlichen Verfalls in sich, der sich denn auch seit dem Beginn des vierzehnten Jahrhunderts immer deutlicher an den Tag legte.

Man war ja von der vorausgesetzten Einheit des Glaubens und des Wissens, der Objectivität und Subjectivität, der Kirchenlehre und Vernunft ausgegangen. Sobald nun die denkende Vernunft des Subjects durch die fortwährende harte

Arbeit, welche sie im Dienst der Kirche verrichtete, einigermaßen zu innerer Consistenz gelangt war, so musste sie sich auch des Widerspruches, welches zwischen ihrem eigenen Wesen und der äusserlich gegebenen Objectivität vorhanden war, bewusst werden, und es trat nun der Dualismus zwischen Objectivität und Subjectivität in der Weise zu Tage, dass es eine doppelte, sich zum Theil widersprechende Wahrheit gebe, die eine in der Kirchenlehre, die andere in der Vernunft, die eine in der Theologie, die andere in der Philosophie, oder, dass dasselbe zugleich vernünftig und unvernünftig sein könne. Und jener Inhalt der Kirchenlehre basirte eben, wie früher ausgeführt ist, auf einem nur äusserlich und scheinbar vermittelten Dualismus des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen. Diese schlechte Vermittlung der beiden Seiten war es nun, welche die Vernunft als unwahr und somit unvernünftig erkannte, obwohl sie doch in der Kirchenlehre die absolute Wahrheit für sich in Anspruch nahm. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein solcher Zwiespalt des Bewusstseins auf die Länge nicht ertragen werden kann. Es musste also das Dilemma eintreten: *entweder* Kirchenlehre, *oder* Vernunft, und auf welche Seite am Ende der Sieg sich neigen musste, konnte bei dieser Stellung der Alternative kaum zweifelhaft sein. Zwar so lange die Kirche, welche wie natürlich ihre Lehre, mit deren Sturz sie selbst fallen musste, nach Kräften schirmte und schützte, im Besitz der materiellen Macht war, wo noch der Scheiterhaufen demjenigen drohte, welcher kühn genug war, das Dogma der Kirche offen zu bezweifeln, so lange war ein ehrlicher Kampf unmöglich, und es bildete sich ein System der Heuchelei und Hinterlist, welche mehr, als jede offene Fehde es vermocht hätte, die Grundfesten der katholischen Kirche untergrub. Denn nachdem man aus der Vernunft die kirchliche Lehre mit den schlagendsten Gründen vernichtet hatte, so zog man sich zuletzt mit der häufig genug der bittersten Ironie gleichenden Wendung, dass, was die Kirche lehre, doch wahr sein müsse, auf die Autorität der

Kirche selbst und unter ihren Schutz zurück, um sich so jeglicher Ahndung zu entziehen. Allein es war klar, dass diese Maske fallen werde, sobald die absolute Autorität der Kirche als dieser äusserlich zwingenden Macht durch eine eingreifende Umgestaltung der Verhältnisse würde gefallen sein. So war also der Kreislauf der Scholastik vollbracht; von der Autorität der Kirche war man ausgegangen zu der Autorität der Kirche kehrte man wiederum zurück; allein wenn man ausgegangen war in dem Glauben an die Einheit der Kirchenlehre und der Vernunft und in der stolzen Hoffnung diese Einheit bewährt zu finden, so kehrte man heim mit dem niederschlagenden Bewusstsein, dass der jugendliche Glaube eine Fiction gewesen, dass jene Einheit eine unmögliche sei. So war also nach dieser Seite nur noch die Autorität der Kirche das bindende Mittelglied zwischen Unendlichem und Endlichem, Gott und Menschen, Himmel und Erde. Was musste die Folge sein, wenn diese Brücke einstürzte, und keine neue an ihre Stelle trat? Ohne Zweifel das gänzliche Auseinanderfallen der beiden bezeichneten Seiten für das denkende Bewusstsein ¹³⁾.

So hatte die Scholastik, obwohl sie von Anfang an die Absicht hatte, die Kirchenlehre zu stützen, doch wenigstens *indirect* wesentlich dazu beigetragen, dieselbe zu unterminiren; unmittelbar war sie *conservativ*, mittelbar durchaus *destructiv*, und zwar destructiv, ohne zugleich ein neues positives Fundament des geistigen Lebens legen zu können; selbst das positive Aussehen, welches sie unmittelbar betrachtet gewährte, löste sich gegen das Ende ihrer Laufbahn mehr und mehr in einen starren alles inneren Lebens entbehrenden Formalismus auf. Obwohl nun die Scholastik durch ihre eigene innere Dialectik sich auflöste, indem die Voraussetzung der

¹³⁾ Ueber den Verlauf der Scholastik, sowie besonders über den Gegensatz des Realismus und Nominalismus, vergleiche man besonders die Ausführungen von Baur: die Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II. in den betreffenden Abschnitten.

Einheit von Kirchenglauben und Vernunft, auf welcher sie principiell beruhte, sich am Ende als eine unwahre erwies, so erstarkte, je mehr sie innerlich in sich zerfiel, eine von aussen kommende Opposition gegen dieselbe, welche sich zum Theil von einer mehr conservativen zum Theil von einer mehr destructiven Grundlage gegen dieselbe erhoben hatte. In der ersteren Beziehung war es die *Mystik*, in der zweiten die *rationalistische Aufklärung*, welche einen immer schneidenderen Gegensatz zur Scholastik zu bilden anfangen, je mehr alles wahre Leben aus dieser entwich, und zwar bildet die *Mystik* die mehr *positive*, die rationalistische Aufklärung die mehr *negative* Einleitung zu einer neuen Entwicklungsstufe. Die Entwicklung der mittelalterlichen *Mystik* bewegt sich anfangs noch in mannichfachen Verschlingungen mit der Scholastik; allein allmählig gehen ihre Bahnen immer weiter auseinander; je abstracter unlebendiger die Scholastik wird, je concreter lebensvoller die *Mystik*; steht die Scholastik wesentlich auf dem dualistischen Standpunct, so hat dagegen die *Mystik* ihr Princip an der Einheit der beiden wesentlichen Seiten des christlichen Bewusstseins, des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen. Dabei unterscheidet sie sich indess darin von der Speculation, dass sie jene Einheit nicht in vermittelter, sondern in der unmittelbaren Weise der inneren Anschauung erfasst und auszusprechen bemüht ist. In diesem ihrem Princip ist aber zugleich der Widerspruch enthalten, durch den sie stets über sich hinaus, und zur Speculation hingetrieben wird. Denn das Unmittelbare widerstrebt seiner Natur nach dem Erfassen durch den Gedanken, so wie dem Aussprechen durch das Wort; daher auch bei der *Mystik* dieses schwerfällige Ringen, das Unbegreifliche in Begriffe, das Unaussprechliche in Worte zu fassen. Die mittelalterliche *Mystik* hatte also die Aufgabe, die Einheit der beiden differenten Seiten des christlichen Bewusstseins, Gottes und des Menschen zu erhalten, und ihren Inhalt in immer reicherer Fülle zu expliciren. Die Gefahr der *Mystik* war der Pantheismus, was indess wesentlich in ihrem

Begriffe liegt, da sie die Einheit Gottes und des Menschen nur in der Weise der unmittelbaren Anschauung hat. Doch musste sich die crass pantheistische Färbung, welche wir noch bei mehreren Erscheinungen der früheren mittelalterlichen Mystik finden, mehr und mehr verlieren, je mehr die Mystik ihr eigenes Wesen entfaltete, wodurch allmählig die Unmittelbarkeit der Anschauung mit ihren mannichfachen Auswüchsen durch die Klarheit des Gedankens rectificirt ward. Je mehr sie so ihr Princip ausbildete, um so offenkundiger musste sie sich von der Scholastik lossagen, welche Göttliches und Menschliches in einer dualistischen Trennung fixirte, und vom Leben abgewendet in einem abstracten Formalismus ihre Befriedigung und ihren Untergang fand. So war es denn auch natürlich, dass die Reformatoren, während sie die Scholastik mit einer verzeihlichen wenn auch nicht immer gerechten Bitterkeit verdammten, in der mittelalterlichen Mystik mit Vorliebe die Anknüpfungspunkte aufsuchten.

War nun die Mystik die positive Vorbereitung eines neuen Entwicklungsstudiums, so die rationalistische Aufklärung die negative. Ausgehend von der sogenannten Wiederbelebung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, und gestützt auf die antike Philosophie in ihrer genuinen Gestalt, richtete die Idolatrie des classischen Geistes ihre mit dem Gift des Spottes und der Ironie getränkten Pfeile nicht nur gegen die Barbarei der Scholastik und gegen die durch sie bestimmte Form des kirchlichen Dogmas, sondern sogar gegen den christlichen Inhalt selbst. Besonders Italien war der Heerd dieser antikirchlichen Richtung, welche sich in mannichfachen Nüancen bis zum Antichristlichen steigerte. Joh. Picus von Mirandula bestritt die Lehre, dass die Erbsünde eine unendliche Schuld in ihrem Gefolge habe, sowie dass Gott jede Natur ohne Unterschied annehmen könne; er leugnete das Recht zur Verehrung des Kreuzes Christi und der Bilder, bezweifelte die Transsubstantiation, und hielt es für vernünftiger an die Seligkeit des Origenes zu glauben,

als an seine ewige Verdammung ¹⁴⁾. Dagegen Petr. Pomponatius seine *philosophischen* Zweifel gegen die Unsterblichkeit der Seele, gegen einen bestimmten zeitlichen Anfang der Welt, sowie gegen die göttliche Vorsehung gerichtet hat, doch nicht, ohne endlich zu dem Kunstgriff seine Zuflucht zu nehmen, dass er sich dem Urtheil der Kirche unterwerfe. In den beiden genannten Männern manifestirte sich indess nur eine in Italien weit verbreitete Richtung, und die Irreligiösität erreichte besonders unter den höheren und gebildeteren Ständen und selbst unter der Geistlichkeit eine kaum glaubliche Höhe. Erasmus schreibt an einen italienischen Fürsten, dass er die Lasterer des Heiligen vorzüglich unter seinen Standesgenossen und vor Allen in dem hochgelobten Rom zu suchen habe, und in einem anderen Briefe bezeugt derselbe, dass er zu Rom mit seinen eigenen Ohren die entsetzlichsten Lästerungen gegen Christus und seine Apostel vernommen. Selbst bei der Messe habe man dicta horrenda von einigen beim päpstlichen Hofe angestellten Priestern vernommen ¹⁵⁾. Selbst von den Statthaltern Christi erzählte man sich, dass sie an Gott nicht geglaubt und die Unsterblichkeit geleugnet hätten, und selbst wenn dies, sowie die bekannte Aeusserung des zehnten Leo ¹⁶⁾, sich in dieser Weise vor der historischen Kritik nicht zu halten vermöchte, obwohl die Wahrheit der ersteren Anschuldigungen in Hinsicht auf einen Alexander VI. oder seines Gleichen schwerlich möchte in Abrede gestellt werden können, so spiegelt sich doch darin die Einsicht des Zeitalters in das Verderben, dem seine geistlichen Oberhirten anheim gefallen waren.

¹⁴⁾ Die dreizehn von der Kirche verdammtten Sätze des Joh. Picus, welche ausser den oben angeführten noch manche anderen Punkte enthalten, vergl. bei Gieseler, Kirchengeschichte 2. Bd. 4. Abth. p. 506.

¹⁵⁾ Vergl. Gieseler a. a. O. p. 509.

¹⁶⁾ Quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit, satis est omnibus saeculis notum. a. a. O.

Während so in Italien die Aufklärung den Unglauben aus sich geboren hatte, zum Beweis, dass sie die veralteten Formen des christlichen Glaubens wohl zu negiren, aber selbst alles tieferen Gehalts entbehrend keine neue Schöpfung aus sich an die Stelle des Veralteten zu setzen vermochte, verband sie sich auf deutschem Boden mit einer Richtung, welche zugleich auf eine positive Regeneration des verderbten kirchlichen Zustandes hinarbeitete. Italien war, in der Mischung des antiken und modernen Elements, welche sein Lebensprincip bildete, das eigentliche Vaterland des Katholicismus, dessen Wesen wir früher als den Reflex des Vorchristlichen im Christlichen bestimmt haben; der Katholicismus war so die dem geistigen Standpunct Italiens angemessene Religionsform. Darin lag aber auch zugleich, dass der italische Geist seiner Natur nach unvermögend war, eine positiv über den Katholicismus sich erhebende Form der christlichen Religion aus sich zu erzeugen; vielmehr sank er in seiner Negativität gegen die katholische Form des Christenthums auf den antiken Standpunct selbst zurück, welcher in dieser Weise als das Höhere gegenüber dem Katholiscismus geltend gemacht, natürlich zur Karrikatur werden musste. Anders dagegen in Deutschland. Der germanische Geist, bestimmt dermaleinst der Träger der Weltgeschichte zu werden, hatte sich trotz seiner mannichfachen Berührungen mit der antiken Bildung, doch seinem Wesen nach in der frischen Ursprünglichkeit seines eigenthümlichen Charakters erhalten. Zwar ist er eine lange Zeit hindurch bei dem antiken Geist in die Schule gegangen, ehe er eine selbstständige, productive Wirksamkeit begann; er hat es sich nicht verdriessen lassen, von seinem Vorgänger in der Hegemonie der Cultur zu lernen; auch war es nothwendig, dass der germanische Geist, ehe er in einem neuen Stadium seine schöpferische Productivität entfaltete, das Vorangegangene gründlich durchgemacht habe; doch ist er kein slavischer Schüler geblieben, er hat das Empfangene in sich verarbeitet, um auf diesem Fundament einen neuen, grossartigeren Bau zu beginnen. Das Mittelalter bis zur Refor-

mation ist die Zeit der vorwiegenden Abhängigkeit des Germanismus vom Alterthum; seine Jahrhunderte sind die Schuljahre der deutschen Bildung gewesen. Aber mehr und mehr trat die Unmöglichkeit in das Bewusstsein, dass es bei diesem Zustande sein Bewenden haben könne. Die Verbindung des Antiken und Modernen, des Vorchristlichen und des Christlichen, wie sie der Katholicismus darbot, ward alsbald in ihrer Unnatürlichkeit erkannt, sobald sie mehr sein wollte, als eine blosse Uebergangsstufe, und sich als die Vollendung der christlichen Entwicklung im Germanismus darzustellen trachtete. Das Resultat dieser Erkenntniss war endlich die Reformation; aber schon vor ihrem eigentlich factischen Beginn gab es im Germanismus eine Richtung, welche mit unverkennbarer Tendenz nicht allein negativ, sondern in positiver Weise das Neue vorbereitete. Theoretisch war es, wie schon bemerkt die Mystik, und mehr der practischen Seite zugewendet eine Reihe von Erscheinungen, welche man als Vorläufer der Reformation zu bezeichnen pflegt. So war hier also eine neue positive Grundlage vorhanden, und die Wiederbelebung der classischen Studien konnte daher auch nicht so destructiv wie in Italien wirken. Zwar musste sie sich alsbald gegen die barbarische Vermengung des Antiken und Modernen richten, wie sie in der Scholastik vorlag, aber da sie Hand in Hand mit der positiven Weiterbildung des christlichen Principis ging, so richtete sie sich nicht gegen das specifisch Christliche selbst, sondern nur gegen die Entstellungen desselben, und man verlangte daher auch von Seiten der humanistischen Bildung eine Purification der Kirche und eine Wiederherstellung des Christenthums in seiner ursprünglichen Erhabenheit und Einfachheit. Die Agricola, Reuchlin, Hutten, Erasmus, weit entfernt, das Christenthum in seinen Grundfesten untergraben zu wollen, hatten nur die Tendenz, das Afterchristenthum in dem Lichte ihrer glänzenden Gelehrsamkeit in seiner Nichtigkeit darzustellen und es mit den scharfen Pfeilen eines blendenden Witzes zum Tode zu treffen.

So war der Boden beschaffen, auf dem sich nunmehr die Reformation erhob. Wir müssen uns hier auf dasjenige zurückbeziehen, was früher über das Wesen des Protestantismus bemerkt ist. Erst im Protestantismus wird das christliche Princip frei gemacht, welches im Katholicismus noch überall durch die vorchristliche, heidnische oder jüdische Grundanschauung beschränkt erschien. Das Princip des Protestantismus nach seiner *materialen* Seite manifestirt sich als die Anerkennung der *Einheit des Göttlichen und Menschlichen*, nicht der abstracten, sondern der concreten, durch den Unterschied vermittelten. Wie sich diese Grundidee schon beim ersten Auftreten des Protestantismus manifestirt habe, in den Lehren vom Glauben und von der Rechtfertigung, in der Verwerfung der überpflichtigen Werke u. s. w., ist gleichfalls schon früher ausgeführt, so wie auch bemerkt wurde, dass das protestantische Princip zu Anfang noch nicht gründlich und allseitig durchdrang, und aus welchem Grunde dies noch nicht geschehen konnte. Nach seiner *formalen* Seite aber kann sich das Princip des Protestantismus im Gegensatz gegen den Katholicismus nur als die *Einheit von Subjectivität und Objectivität* manifestiren, nicht die abstracte, in welcher beide nur äusserlich neben einander stehen, und eine Harmonie nur durch die slavische Abhängigkeit des Subjects von der objectiven Autorität erkaufte werden kann, sondern die concrete, in welcher das Verhältniss des Subjects zur Objectivität ein *freies* ist, und eben deshalb erst eine wahrhafte Einheit vorhanden ist. Das vermittelnde Bindeglied zwischen jener materialen und dieser formalen Seite ist gleichfalls der Glaube; denn im Glauben schliesst sich das christliche Subject mit der objectiv gegebenen Versöhnung Gottes und des Menschen zusammen. Das Princip des Protestantismus nach seiner formalen Seite ist also die mit der Objectivität geeinigte Subjectivität, oder das mit dem Geiste Christi, dem gottmenschlichen Leben, erfüllte Subject. Hieraus ergiebt sich für die Stellung des christlichen Subjectes zu der kirchlichen Autorität, wie sie im Katholicismus gefasst wird, folgendes.

Objectiv ist die Versöhnung in letzter Instanz in Christo, als der gottmenschlichen Persönlichkeit; allein mit dieser tritt das Subject nicht unmittelbar in Berührung; sondern die Objectivität, mit welcher das Subject unmittelbar in Berührung tritt, ist die Kirche. In der Kirche aber ist die Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen immer uur eine werdende, und mithin eine unvollkommene und relativ nicht seiende. Es liegt hierin die Möglichkeit des Irrthums und einer wenn auch nur temporären und particulären Depravation der Kirche, die um so schwerer auf reformatorischem Wege wieder aufzuheben ist, je mehr die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung ihre Unfehlbarkeit und Absolutheit behauptet, wie dies früher ausführlicher dargelegt ist. In dem Princip des Protestantismus nach seiner materialen Seite aber ist die im Glauben gesetzte Einheit des Menschen mit Gott, oder des Gläubigen mit dem Geiste Christi als die höchste Entscheidungsnorm gegeben; formal also kann sich das *Subject* mit der kirchlichen Objectivität auch nur in Einheit wissen, sofern diese selbst den Geist Christi zur Darstellung bringt; sofern dies aber nicht der Fall ist, muss sich das im Glauben mit dem Gottmenschen geeinigte Subject negirend gegen die kirchliche Objectivität verhalten, und um diese Opposition zu begründen, vor Allem den Grundsatz von der Unfehlbarkeit und absoluten Autorität der Kirche in Abrede stellen. Da aber der Katholicismus gerade auf dieser Basis beruht, so ergiebt sich hier für den Protestantismus die Nothwendigkeit eines Bruchs mit der kirchlichen Autorität, sofern dieselbe darauf Anspruch macht, die absolute Norm für das christliche Subject zu sein. — Die Einheit der Subjectivität und Objectivität, welche wir als die formale Seite des protestantischen Principis bezeichnet haben, kann also nur in der Weise wirklich vollzogen werden, dass die kirchliche Objectivität rectificirt und reformirt wird. — Aber welches ist nun die bei diesem Reformationsprocess anzuwendende Norm? Im Allgemeinen freilich das durch den Glauben mit dem Gottmenschen geeinigte Subject; allein obwohl diese Einigung im

Glauben eine vollendete ist, so ist sie es doch nur dem Keime nach, der sich erst allmählig entfalten und den ganzen Menschen durchdringen kann. Sieht man also nicht auf das Princip, sondern auf die factisch erscheinende Gestaltung des göttlichen Lebens im Gläubigen, so ist jene Einigung hier erst eine werdende, und in dem gläubigen Subject finden daher Unvollkommenheit und Irrthumsfähigkeit gleichfalls noch eine Stelle. So wird also hier wiederum die Betrachtung auf die kirchliche Objectivität zurückgewiesen, allein da sie in der lebendigen Unmittelbarkeit, wie sie dem Subject vorliegt, eben die verderbte, degenerirte ist, so entsteht daraus das Bedürfniss, in die früheren und frühesten Zeiten hinaufzusteigen, weil es die Annahme ist, dass die kirchliche Entwicklung, je näher sie dem Urquell des göttlichen Lebens in der Menschheit stehe, desto reiner von Verderbniss und Entartung werde gewesen sein. So entsteht die Anforderung, als kritischen Maassstab an den gegenwärtigen verderbten Zustand der Kirche die ursprüngliche Beschaffenheit derselben anzulegen. Nun wäre freilich dies Unternehmen unausführbar, wenn das christliche Subject mit der ersten christlichen Zeit nur durch die fließende, traditionelle Vermittlung der ganzen nachfolgenden Entwicklung in Verbindung zu treten vermöchte; denn diese ist eben die mehr und mehr degenerirende. Allein indem jene erste christliche Zeit ihr Wesen in schriftlichen Denkmalen fixirt hat, deren Kern in der heiligen Schrift vorliegt, so ist damit für das christliche Subject der Weg gegeben, unmittelbar mit dem Urchristenthum in Verbindung zu treten, und dasselbe mit dem gegenwärtigen verderbten Zustande zu vergleichen. Daher die hohe Bedeutung, welche die heilige Schrift im Protestantismus erhält. Wenn man indess häufig dieselbe als das formale Princip des Protestantismus bezeichnen hört, so ist dies nur zur Hälfte richtig: sie ist es nur in der Einheit mit dem vom Geiste Christi erfüllten Subject. Denn eine *absolute* Norm kann die heilige Schrift gleichfalls nicht sein; denn obwohl sie den heiligen Geist, wie er in der ersten christlichen Kirche waltete, zu ihrem Princip hat,

so darf man doch nie vergessen, dass das Bewusstsein der ursprünglichen christlichen Kirche keineswegs absolut vollkommen von dem göttlichen Geist durchdrungen war, so wenig als das Bewusstsein Einzelner unter ihren Gliedern; mit jener Behauptung würde man vielmehr auf den katholischen Standpunkt zurücksinken, wonach die Kirche in einer bestimmten temporären Erscheinungsform oder in einzelnen ihrer Glieder auf Unfehlbarkeit Anspruch macht. Als absolute Norm ist zwar der Schriftbuchstabe insbesondere von der späteren sogenannten altprotestantischen Dogmatik aufgefasst; aber in dieser Erscheinung giebt sich nur der Reflex der katholischen Grundanschauung innerhalb des Protestantismus selbst zu erkennen, dessen wir schon früher ausführlicher gedacht haben. Es ist der Determinismus der Objectivität gegen die Subjectivität, wo diese letztere nicht zu ihrem Recht kommt. Zwar tritt auch schon in den Anfängen der Reformation die Neigung hervor, dem Schriftbuchstaben auf Kosten der Subjectivität des Gläubigen eine despotische Geltung beizulegen; allein es darf doch nicht verkannt werden, dass ja immer das gläubige Subject es war, welches der Schrift diese Stellung vindicirte, aus welcher es die kirchliche Autorität vertrieben hatte, und somit nur in dem Verhältniss eines freien Unterthanen zu derselben stehen konnte. Auch ist es bekannt genug, dass die Reformatoren, wiewohl sie bisweilen mit der zähesten Hartnäckigkeit an dem Schriftbuchstaben festhielten, doch auch wieder sich die freiesten Urtheile nicht allein über einzelne Stellen, sondern über ganze grössere Bestandtheile der heiligen Schrift erlaubten. Man erinnere sich z. B. an die harten Urtheile Luther's über den Brief Jacobi und die Apocalypse. Ward aber der eine Theil der heil. Schrift gegen den andern zurückgesetzt, was konnte der Grund sein, als dass das gläubige Subject in ihm nicht wie in den anderen, sein eigenes innerstes Wesen wiedergegeben fand? Zudem wenn man den Entwicklungsgang etwa eines Luther in genetischer Beziehung untersucht, so wird man keineswegs finden, dass die heil. Schrift allein das principium movens gewesen, welches

die Handlungen der Reformators bestimmte; vielmehr war es eben so sehr die eigenthümliche Entwicklung seines inneren geistigen Lebens, wodurch er erst in Stand gesetzt ward, den Sinn der Schrift zu vernehmen und in dieser eigenthümlichen Weise aufzufassen. Auch ist ja beständig hinsichtlich der Wirksamkeit des geschriebenen Wortes zweierlei zu beachten; einmal erweckt und erregt es den Geist im Menschen, wie der Stahl aus dem Kiesel das Feuer entlockt; andererseits aber kann es nur da aufgenommen und in seiner ganzen Tiefe erfasst werden, wo ein homogener Geist schon vorhanden ist, eine Wahrnehmung, welche den Grund bildet für die protestantische Lehre von dem testimonium Spiritus Sancti. Denn hierin ist es ausgesprochen, dass auch die Schrift für das Subject ihre letzte Bewährung habe an der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes in dem Gläubigen. So ist, obwohl die Schrift immer in den Vordergrund gestellt erscheint, doch wenn man näher auf das Wesen des protestantischen Principis eingeht, auch das Recht des Subjects gewahrt; ward dieses der Schrift aufgeopfert, so dass die Bestimmungen derselben als *absolute* Norm für das Subject gesetzt werden, so war dies nur ein Zurücksinken auf den katholischen Standpunct der unwahren und äusserlichen Vermittlung von Objectivität und Subjectivität durch den Despotismus der ersteren, nur dass auf der Seite der Objectivität an die Stelle der kirchlichen Autorität die biblische gesetzt ward. Hiedurch ward nun allerdings eine Masse von Irrthum, die sich in der späteren traditionellen Entwicklung gebildet hatte entfernt; allein in jener Aeusserlichkeit festgehalten war das Schriftprincip ungenügend, und führte selbst wieder zur kirchlichen Autorität zurück, und zwar vermittelt der Tradition; denn die Tradition steht unter der Aegide der kirchlichen Autorität. Die Tradition war unbestritten der Frühere, als die Schrift; nicht durch die Schrift ist die Kirche geworden, sondern die Schrift durch die Kirche. Nicht allein die einzelnen Bestandtheile der Schrift sind durch Männer abgefasst, welche schon Mitglieder der Kirche waren, sondern

auch ihre Reception und Sanctionirung, ihre Anordnung zu einem Ganzen, die Bildung des Kanon, ist ein Werk der Kirche. Zudem ist es die kirchliche Ueberlieferung, durch welche wir die Schrift überkommen; verwerfen wir jene, so ist die Autorität dieser, wenn wir sie als eine schlechthin absolute setzen wollen, eine völlig in der Luft schwebende garantielose. Diese Argumentation ist oft genug gegen den Protestantismus gewendet worden; sie trifft indess nur die einseitige Form desselben, welche einerseits dem Katholicismus gegenüber die Seite der Objectivität des christlichen Geistes durch die primitive Fixirung desselben in der Schrift absolviren zu können glaubt, indem sie die spätere Entwicklung verwirft, andererseits in Uebereinstimmung mit dem Katholicismus die Subjectivität zu einem unselbstständigen Accidens der Objectivität herabzusetzen bestrebt ist. Und zwar ist die grössere Consequenz hier unbestreitbar auf Seiten des Katholicismus, wo die absolute Autorität der Schrift erst einen Halt und eine Garantie erlangt durch die absolute Autorität der Kirche. Der Protestantismus aber, wenn er mit Erfolg das katholische System bekämpfen will, darf auf der einen Seite die normirende Objectivität nicht *allein* auf die Schrift beschränken; er muss vielmehr hierher die gesammte Entwicklung des christlichen Geistes in ihrem Totalzusammenhang stellen, sowohl in ihrer Fixirung durch die Schrift als in der flüssigen Continuität der Tradition, und zwar nicht allein in der christlichen Urzeit, oder etwa in den ersten christlichen Jahrhunderten, sondern in dem Gesamtverlauf der geschichtlichen Bewegung bis auf die jedesmalige Gegenwart; und zwar wäre nun die normirende Bedeutung dieser so gefassten Objectivität andererseits nicht in der Weise eines absoluten Determinismus zu fassen, so dass das christliche Bewusstsein der jedesmaligen Gegenwart, näher des einzelnen christlichen Subjects, schlechterdings nur bestimmt würde durch jene Objectivität; so wäre alle Freiheit aufgehoben, der göttliche Geist erschiene an eine bestimmte in sich begrenzte Form gebunden, und der Begriff der Entwicklung wäre vernichtet,

wie denn auch das katholische System denselben seiner Natur nach nicht haben kann. Indem die Subjectivität, möge sie nun als Totalbegriff sämmtlicher in einer bestimmten Gegenwart lebenden Subjecte oder nach seiner Anwendung auf ein einzelnes Subject gefasst werden, der Objectivität gegenüber schlechthin nur das *Bestimmte*, nicht aber auch das *Bestimmende* sein soll, so ist hiemit unwidersprechlich der *Determinismus* erklärt, und damit zugleich ein dualistisches Verhältniss jener beiden Seiten statuirt. Denn wenn die Einheit beider Seiten nur dadurch vollzogen werden kann, dass die eine der andern geopfert wird, so ist dies immer der beste Beweis, dass sie ihrem Wesen nach so gefasst sind, dass eine Einheit unmöglich ist, d. h. dualistisch. Eine wahrhafte Einheit ist nur möglich, wenn jedes Moment zu seinem Recht kommt, die Subjectivität also der Objectivität gegenüber zur Freiheit entlassen wird, und in dieser Freiheit die Einigung mit der Objectivität vollzieht. Ist diese Einigung aber eine freie, so ist darin ein Ausgleichungsprocess gesetzt, in welchem Objectivität und Subjectivität sich an einander abschleifen, indem sowohl die erstere rectificirend auf die andere einwirkt, als diese wiederum sich kritisch verhält gegen jene. Und im Grossen und Ganzen findet ja ein gleiches Verhältniss zwischen der jedesmaligen Vergangenheit und dem Bewusstsein der Gegenwart statt, sofern dieses letztere einerseits ein aus jener gewordenenes Resultat ist, mithin durch jene determinirt, andererseits aber eben so sehr ein durch eigene Spontaneität Gewordenes, welches aus diesem Grunde über das schon Dagewesene hinausgeht, und daher das Recht hat, sich gegen dasselbe kritisch zu verhalten. Der christliche Geist in seiner Unendlichkeit und Absolutheit kann sich so wenig in *einer* temporären Gestaltung des christlichen Bewusstseins erschöpfen, dass er vielmehr das beständig übergreifende Princip der gesamten Bewegung ist, welche sich in der Geschichte des Christenthums vollzieht, und erst durch diese Anerkennung ist es möglich, das Princip des Protestantismus nach seiner formalen Seite als das der freien Einheit

von Subjectivität und Objectivität, unter der letztern nicht bloß die Schrift, sondern die ganze objectiv vorliegende Entwicklung der Kirche mit einbegriffen, richtig zu würdigen.

Indem nun aber das Princip des Protestantismus nach seiner *materialen* Seite als vermittelte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, nach seiner *formalen* als freie Einheit der Subjectivität und Objectivität bestimmt ist, so liegt eben hierin, dass es sich nur in der Weise des Processes verwirklichen kann; denn nach beiden Seiten ist die Einheit als eine dialectische bestimmt; der Protestantismus kann daher nicht als ein von vorne herein Fertiges in die Erscheinung treten; es liegt wesentlich in seinem Begriffe, dass er nur als ein allmähliges Werden sich realisiren kann, welches seine Unendlichkeit hat an der beständig übergreifenden Macht des protestantischen Princips; über dies Princip selbst hinauszugehen ist unmöglich; denn es trägt in seinem eigenen Wesen die Bürgschaft seiner unvergänglichen Dauer; nur in seiner Verwirklichung wird es natürlich einen beständigen Fortschritt geben zu einer immer tieferen Entfaltung seines Wesens, und ein beständiges Hinausgehen der einen Entwicklungsstufe über die andere. Und nicht nur als zeitliche Aufeinanderfolge, in der Weise des Nacheinander, werden sich Stufenunterschiede in der Verwirklichung des protestantischen Princips unterscheiden lassen, sondern es liegt auch in dem Wesen desselben, dass es sich alsbald nach seinem ersten Auftreten in die Breite einer Mehrheit von Erscheinungsformen auseinander legte, welche die eine wie die andere mit dem Anspruch, die genuine Verwirklichung des protestantischen Princips zu sein, theils einander als die integrirenden Momente des Protestantismus ergänzen, theils die Uebergänge vom und zum Katholicismus vermitteln. Dass es aber im Begriff des protestantischen Princips liegt, sich alsbald in mehreren Erscheinungsformen zu manifestiren, erhellt daraus, dass die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen so wenig als die der Objectivität und Subjectivität als eine fertige, sondern nur als eine beständig aus dem Unterschiede werdende gegeben ist, eine

Bestimmung, worin die Möglichkeit liegt, dass nun bei der näheren Durchführung das Uebergewicht bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite fallen konnte, und es wird sich besonders hierin der Reflex des früheren katholischen Standpunctes zeigen. Doch wird das Unterscheidende von demselben immer darin bestehen, dass als das Princip der Bewegung beständig der Grund einer wahrhaften inneren Vermittlung durchscheint, und je weniger dies der Fall ist, desto mehr werden sich die protestantischen Formationen principiell dem Katholicismus nähern, so verschieden auch ihr äusseres Ansehen von demselben sein mag. Wir gehen jetzt dazu fort, die innere Gliederung des Protestantismus näher zu betrachten.

Ist das Wesen des Protestantismus die Protestation gegen die Vermischung der christlichen mit der vorchristlichen religiösen Grundanschauung, wie sie im Katholicismus vorliegt, so konnte die Opposition einerseits gegen die *judaistische abstracte Trennung* des Göttlichen und Menschlichen (Endlichen) im Katholicismus gerichtet sein, andererseits gegen die *ethnisirende abstracte Identificirung* der beiden Seiten, welche bei den Grundrichtungen sich, wie das früher ausführlicher gezeigt ist, durch das ganze katholische System hinziehen. In dem vorherrschenden Gegensatz gegen das *judaistische Element* im Katholicismus gestaltete sich der Protestantismus zu der Form des *lutherischen*, im Gegensatz gegen das *ethnisirende Element* des Katholicismus zu der des *reformirten* Typus ¹⁷⁾. Die lutherische Form des Protestantismus wird also ausgehen von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, und es ist bekannt, wiefern dies im Gegensatz gegen den jüdisch gesetzlichen Standpunct des Katholicismus geschehen ist, in dem Fundamentalsatz vom rechtfertigenden Glauben, als worin eine Lebenseinheit zwischen dem Gläubigen

¹⁷⁾ Man vergl. hiemit die im Wesentlichen von derselben Grundansicht ausgehende Bestimmung Schweizer's in seiner Einleitung zu seiner Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, p. 7 ff.

und dem Gottmenschen gesetzt ist. Dieselbe Grundtendenz manifestirte sich in der Christologie; die lutherische Form derselben geht wesentlich darauf aus, eine Einheit der göttlichen und menschlichen Natur hervorzubringen. Nicht minder wird auch in den Sakramenten eine Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Geistigen und Natürlichen angestrebt. Dabei ist indess zu bemerken, dass in dieser einheitlichen Tendenz das Interesse wesentlich von der Seite des Menschlichen, Endlichen ausgeht ¹⁸⁾; es ist eine Bewegung von unten nach oben. Konnte ja selbst Melanchthon anfangs die Artikel, welche an dem göttlichen Wesen und seiner Entfaltung ihren Inhalt haben, als solche bezeichnen, deren nähere Untersuchung überflüssig und nutzlos sei. Gleicherweise ist es in der lutherischen Auffassung des Glaubens, als des Actes, wodurch der Mensch mit Christo und dadurch mit Gott verbunden wird, vorzüglich nur der Mensch, hinsichtlich dessen eine solche Einigung mit Gott, wie sie im Glauben gesetzt ist, als ein Bedürfniss und eine Nothwendigkeit erscheint. Wiefern dies von der göttlichen Seite der Fall oder nicht der Fall ist, darauf richtet sich die Reflexion immer nur mittelbar. Ferner ist es in der Lehre von der Person Christi die menschliche Natur des Erlösers, welche in jener Einheit mit der göttlichen glorificirt werden soll, indem sie an der Herrlichkeit des göttlichen Theil nimmt. Endlich in der Auffassung der Sakramente ist dem Lutheranismus wesentlich das Interesse, dass gerade das endliche natürliche Zeichen in dieser seiner Endlichkeit und Natürlichkeit participire an der Unendlichkeit und Geistigkeit des Absoluten. Indem so die lutherische Form des Protestantismus in der Einheit des Un-

¹⁸⁾ Hierin ist der lutherisch protestantische Typus wesentlich verschieden von denjenigen Richtungen im Katholicismus, bei denen das Uebergewicht auf die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen fällt, vom Alexandrinismus und Augustinismus, welche im Unendlichen, Göttlichen ihren Standpunct hatten, wodurch es geschah, dass das Endliche, Menschliche ihnen zu einem bloß accidentellen Moment herabsank.

endlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen ausgeht von der letztern Seite, kann es nie bei ihr dahin kommen, dass in der Einheit das Moment des Endlichen, Menschlichen gänzlich absorbiert wird in das Unendliche, Göttliche, und obwohl aus einem Grunde, den wir sogleich näher betrachten werden, ein solches doketisches Aufgehen des Endlichen in das Unendliche als die letzte Consequenz erscheint, auf welche die lutherische Auffassung hindrängen musste, so manifestirt sich gerade in der Inconsequenz, dass jene Consequenz nicht gezogen wird, der eigentliche Grundcharakter des lutherischen Standpuncts. Dass nämlich jenes Aufgehen des Menschlichen in das Göttliche, so dass am Ende nur Göttliches da ist, weil aller Unterschied vom Menschlichen verschwunden ist, das letzte Ziel ist, auf den der Lutheranismus consequent hinauslaufen müsste, hat darin seinen Grund, dass die Bewegung zur Einheit nur auf die Seite des Endlichen, Menschlichen fällt, indem dieses zur Gottheit emporgehoben wird, während diese statt in einer wahrhaften Selbstentäusserung zur Endlichkeit herabzusteigen, vielmehr in der abstracten Idealität mit sich beharrend vorgestellt wird. Besonders eclatant stellt sich dies heraus an der lutherischen Auffassung der Lehre von der Person Christi, welche überhaupt immer als das Barometer eines theologischen Systems zu betrachten ist. Wohl giebt es hier eine Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur, (durch das *genus auchematicum* oder *majestaticum*), keineswegs aber eine Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur. Und doch wäre erst dadurch, wenn auch die göttliche Natur wesentlich als die zur Menschwerdung sich bestimmende begriffen wäre, eine wahrhafte Einheit möglich, während wir bei jenem Verfahren wohl eine Einheit erhalten, die aber nur eine Einerleiheit ist, nämlich die Einerleiheit der göttlichen Natur, mit welcher die menschliche endlich zusammenfallen muss. Gegen diese Consequenz hat sich nun zwar die lutherische Dogmatik immer gesträubt; allein es erhellt auch, dass dies nur durch eine Inconsequenz möglich war;

dass indess das lutherische System diese Inconsequenz dennoch vorzog, hat eben darin seinen Grund, dass es wesentlich ausgeht von dem Interesse an dem Menschlichen, Endlichen, und dieses grade in seinem innersten Kern durch jene Consequenz würde gefährdet werden. Eine ähnliche Inconsequenz aus dem gleichen Grunde begeht das lutherische System in seiner Prädestinationslehre; nachdem es durch die Lehre vom absoluten Verderben der menschlichen Natur durch die Erbsünde auf Seiten des Menschen eine absolute Erlösungsbedürftigkeit zu Stande gebracht hatte, blieb ihm *consequent* kein anderer Ausweg, als die menschliche Thätigkeit, mochte sie sich nun als Glaube oder als Beharren im Unglauben manifestiren, mit der göttlichen zu identificiren, d. h. sowohl im Glauben der Einen als im Unglauben der Andern lediglich die Verwirklichung eines göttlichen Rathschlusses zu sehen, als dessen willenloses und unselbstständiges Organ der Mensch erschiene; — mit einem Wort, die anthropologischen Prämissen des Lutheranismus würden consequent zur absoluten Prädestination hinführen ¹⁹⁾. Dass diese Consequenz von dem Lutheranismus, nachdem er sich zu einem *festen bestimmten* Typus herausgearbeitet hatte, nicht gezogen ward, ist wiederum nur erklärlich aus seinem Grundprincip, welches ihn hinderte, die Selbstständigkeit des Endlichen, Menschlichen aufzugeben. — Indem aber so der Unterschied des Endlichen, Menschlichen vom Absoluten im Lutheranismus immer nur durch eine Inconsequenz erhalten werden kann, so ist dies ein untrügliches Zeichen, dass Unterschied und Einheit beider Seiten immer noch nicht in das richtige dialectische Verhältniss zu einander getreten sind; die abstracte Einheit nämlich, welche die endliche Consequenz des lutherischen Systems sein würde, schlägt durch Inconsequenz in einen eben so abstracten Unterschied um, wo beide Seiten nur in einem äusserlichen Nebeneinander erscheinen, und es

¹⁹⁾ Auch zogen bekanntlich die lutherischen Reformatoren, sowohl Luther als Melanchthon zuerst diese Consequenz.

manifestirt sich eben in dieser unzulänglichen Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit der Reflex des katholischen Standpunctes innerhalb des Protestantismus selbst. Dass die Einheit Gottes und des Menschen eine durch den Unterschied vermittelte sein müsse, dies protestantische Grundprincip hält der Lutheranismus allerdings fest, allein er bringt es nur einseitig zur Ausführung, indem er die Bewegung des Unterschiedes zur Einheit allein auf der Seite des Endlichen, Menschlichen vor sich gehen lässt, während doch die Aufhebung des einen in die andere eben so sehr eine aus dem Begriff des göttlichen Wesens resultirende Nothwendigkeit sein muss. Nur wenn die Einheit ein Resultat der auf beiden Seiten, sowohl Gottes als des Menschen, vollzogenen Dialectik des Unterschiedes ist, kann sie eine wahrhaft und innerlich vermittelte sein.

Der lutherische Typus des Protestantismus hat nun seine Ergänzung an dem *reformirten*, der wie wir gesehen haben, die protestantische Opposition gegen das ethnisirende Element des Katholicismus repräsentirt. Er wird also vorzüglich den Unterschied des Absoluten und Kreaturlichen, des Göttlichen und Menschlichen hervorheben. Diese Tendenz das Göttliche von dem Kreatürlichen möglichst scharf zu sondern, zieht sich durch das ganze reformirte System hindurch, und manifestirt sich besonders wiederum in der Christologie; hatte die lutherische Christologie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus auf Kosten des Unterschiedes fördern wollen, so tritt dagegen die reformirte wesentlich auf die Seite des Unterschiedes, und zwar in einer solchen Weise, dass die Einheit dadurch zu einer illusorischen, oder wenigstens bloß äusserlichen wird, und der Vergleich mit den zusammengeleimten Brettern trifft, so grob er auch sonst sein mag, doch sicherlich die Hauptsache; es findet keine reale Gemeinschaft zwischen beiden Naturen statt, sie befinden sich nur in *einer* Person *neben* einander, und jene Einheit der Person wird dadurch nur zu einem um so monströseren Mysterium. Dieselbe Grundansicht reflectirt sich nicht minder

in der reformirten Auffassung der Sakramente: das endliche, natürliche Zeichen wird möglichst scharf von dem göttlichen, geistigen Element gesondert; die Einheit ist nur eine äusserliche, keine wesentliche, sondern einzig von dem Willen Gottes abhängige, sofern es nämlich der göttliche Wille ist, dass mit dem leiblichen Genuss auch der geistige verbunden sein soll, worin es denn weiter liegt, dass die Verknüpfung beider keine nothwendige ist. — Die scharfe Scheidung des Endlichen vom Unendlichen im reformirten System schlägt indess durch ihre eigene dialectische Consequenz in ihr Gegentheil um. Bei jener scharfen Hervorhebung des Unterschiedes steht nämlich der reformirte Protestantismus wesentlich auf der Seite des Unendlichen, Göttlichen ²⁰⁾; es ist hier im Gegensatz zu dem lutherischen Standpunct eine Bewegung von oben nach unten. Gott und der göttliche Rathschluss ist der Ausgangspunct, von dem die ganze Bewegung anhebt ²¹⁾. Je schärfer aber nun der Unterschied des Absoluten von dem Kreatürlichen Menschlichen gefasst wird, desto mehr muss man dahin kommen, alle Realität dem ersteren zu vindiciren, und in eben dem Maasse das letztere von allem selbstständigen Sein zu entblößen. Je breiter indess so die Kluft zu werden scheint, welche das Endliche von dem Unendlichen trennt, um so mehr schwindet sie doch factisch dahin. Denn je mehr alle Realität auf die Seite des Absoluten gesetzt und das Kreaturliche ihrer beraubt wird, um so mehr sinkt das letztere zu einem unselbstständigen Accidens des ersteren herab, und

²⁰⁾ Hiedurch unterscheidet sich der reformirt protestantische Typus durchaus von derjenigen Richtung im Katholicismus, bei der das Uebergewicht auf die Seite des Unterschieds von Göttlichem und Menschlichem fällt, dem Antiochenismus und Pelagianismus, welche von dem Interesse an dem Endlichen, Menschlichen ausgingen, und dieses in dem Maasse geltend machten, dass dadurch die absolute Dignität des Göttlichen beeinträchtigt ward.

²¹⁾ Vergl. Leydecker bei Schweizer a. a. O. p. 71: Inter nos et adversarios, qui de liberi arbitrii *ἀνταρξία* errant, hoc est discrimen, quod nos a Deo inchoemus, illi a se ipsis.

wir behalten zuletzt nur die eine Seite des Göttlichen übrig; das Endliche Menschliche ist nur die selbstlose Erscheinungsform desselben, der accidentielle Modus der absoluten Substanz. So schlägt die reformirte Tendenz durch einseitige Schärfe des Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur vollkommen in ihr Gegentheil um, in eine abstracte Identificirung beider Seiten. Daher der pantheistisch-spinozistische Hang des reformirten Systems, der bei den consequenten Vertretern desselben, einem Zwingli, Calvin, Schleiermacher mehr oder weniger zum Vorschein gekommen ist. Im Besondern ist nun die Lehre von der absoluten Prädestination ein aus dem bezeichneten Grundcharakter des reformirten Typus hervorgegangenes Resultat. Den Ausgangspunct bildet auch hier das Bestreben Gott und Mensch möglichst scharf zu sondern; der Mensch, die endliche Kreatur soll an dem göttlichen Denken und Beschliessen gar keinen Antheil haben, sondern dieses lediglich auf sich selbst beruhen. Indem nun aber der Mensch nicht als ein selbstständiges freies Moment in dem göttlichen Rathschluss mitgesetzt ist, so kann er, da dieser Rathschluss als der absolute sich mit Nothwendigkeit erfüllen muss, auch nur das willenlose Werkzeug seiner Ausführung sein, oder wenn man seinen freien Willen dennoch behauptet, so ist dies nur ein Schein oder eine Inconsequenz. Vielmehr kann es consequent immer nur die göttliche Causalität sein, welche als die Alles in gleicher Weise bewirkende Macht erscheint, sowohl den ursprünglichen Abfall, als die nachherige Rückkehr der Einen mittelst des Glaubens, sowie das beständige Beharren der Anderen im Unglauben. Dies haben die consequenten Vertreter des reformirten Lehrtypus auch niemals in Abrede gestellt ²²⁾. Aber wenn denn am Ende nur Gott übrig bleibt, als die Alles gleichmässig bewirkende

²²⁾ Man vergleiche die Bestimmungen Zwingli's und Calvin's hierüber bei Schweizer a. a. O. p. 66—70; ebenso Schleiermacher in seiner Abhandlung über die Erwählungslehre und den betreffenden Stellen seiner Glaubenslehre.

Ursache, so wird der Unterschied, der sonst zwischen Gott und der endlichen Kreatur statt finden würde, weil diese zu einem unselbstständigen Accidens des göttlichen Wesens herabsinkt, vielmehr zu einem Unterschied in Gott selbst. Warum verdammt er die Einen und beseligt die Anderen, obwohl Alle in gleicher Verdammniss sind? Weshalb will er überhaupt die Sünde, die ja die nothwendige Voraussetzung jener doppelten Manifestation des göttlichen Willens bildet? Sollen wir uns hier zufrieden geben mit einer vorgeschützten Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und göttlicher Rathschlüsse? Werden wir nicht vielmehr diesen Vorhang, der hier nur ein Kind der Verlegenheit ist, aufheben, um ein wenig von demjenigen zu schauen, was dahinter steckt, und vom göttlichen Willen auf das göttliche Wesen zurückgewiesen, hier, also in der absoluten Substanz selbst, einen unversöhnten Dualismus erblicken? Es ist unvermeidlich; auch gestehen die reformirten Kirchenlehrer dies im Grunde genommen ein, wenn sie den Gegensatz in der Manifestation des göttlichen Willens in letzter Instanz auf die Differenz zweier Wesensbestimmungen in Gott zurückführen, der Güte und der Gerechtigkeit. „Warum will Gott denn Gutes und Böses in seiner Welt? weil er sich kund geben will, wie er ist, sowohl mild, als gerecht“ ²³⁾. So sind denn also die Momente des Unterschiedes völlig dualistisch auseinander getreten; die ewige Seligkeit der Erwählten, so wie die ewige Verdammniss der Nicht-Erwählten sind nur die Endpuncte zweier divergenten Reihen, welche an zweien dualistisch neben einander gestellten Bestimmungen des göttlichen Wesens ihren Ausgangspunct haben. Das Verhältniss der letzteren ist nämlich kein dialectisches; weder ihre Genesis aus dem göttlichen Wesen ist vermittelt, noch ihr Uebergehen in einander; als Momente des Unterschiedes sind sie so wenig mit einander vermittelt, als dieser selbst mit der Einheit des göttlichen Wesens; vielmehr ist diese bei der abstracten Fassung des

²³⁾ Zwingli bei Schweizer, p. 67.

Unterschiedes nur durch eine Inconsequenz festzuhalten, und steht in Gefahr eine illusorische zu werden. Das Verhältniss von Unterschied und Einheit ist hier also gleichfalls noch kein wahrhaft vermitteltes; beide haben sich von der abstracten Fassung des katholischen Standpuncts noch nicht hinlänglich losgemacht. Dies zeigt sich besonders darin, dass obwohl der Unterschied einerseits in dualistischer Weise fixirt wird, dasselbe doch auf der andern Seite sogleich in eine nicht minder abstracte Unterschiedslosigkeit umschlägt. Da nämlich der Unterschied, sobald er dualistisch fixirt wird, nicht zu Ende gedacht werden kann, ohne zum Widerspruch zu werden und sich somit immer selbst aufzuheben, so wird die Betrachtung alsbald auf den entgegengesetzten Standpunct getrieben, dass an dem Unterschiede gar nichts sei, und er von dem absoluten (göttlichen) Gesichtspunct aus gar nicht vorhanden sei. Daher denn auch die reformirten Dogmatiker immer wieder auf den Satz zurückkommen, dass das Böse als Böses für Gott gar nicht vorhanden sei; eine einfache Consequenz hieraus scheint denn freilich auch zu sein, dass auch die Strafe des Bösen, die ewige Verdammniss, als solche für Gott nicht vorhanden ist; diese ganze Differenz ist nur für den endlichen Standpunct, für den absoluten ist sie nicht. So ist denn am Ende in Wahrheit — denn nur der absolute Standpunct ist der wahre — Alles nur ein Schein nur ein Spiel, um mit den Gegnern des Sabellius zu reden ²⁴⁾. Es will also auch hier nicht gelingen Unterschied und Einheit des Unendlichen und Endlichen mit einander zu vermitteln, so wenig als in dem lutherischen System, und es gibt sich in eben diesem Unvermögen, der Reflex des katholischen Standpuncts innerhalb des protestantischen selbst zu erkennen. Das protestantische Grundprincip manifestirt sich freilich darin, dass auch das reformirte System die Nothwendigkeit einer

²⁴⁾ Es beruht auf einer leicht wahrnehmbaren inneren Verwandtschaft der theologischen Systeme, dass Schleiermacher, der *reformirte* Dogmatiker, dem *Sabellianismus* das Wort geredet hat.

Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit festhält; allein die Ausführung ist, wie in dem Lutheranismus eine einseitige. Liess nämlich dieser die Bewegung des Unterschiedes zur Einheit allein auf der Seite des Endlichen Menschlichen vor sich gehen, so verlegte sie dagegen der reformirte Typus allein auf die Seite des Unendlichen Göttlichen, und hierin fasst sich zuletzt die Differenz dieser beiden Hauptformen des Protestantismus zusammen. Ihre Aufhebung in eine höhere Einheit kann mithin erst durch ein System geschehen, welches die Bewegung als eine auf beiden Seiten, sowohl Gottes als des Menschen gleichmässig vor sich gehende erkennt.

Bis jetzt haben wir den lutherischen und reformirten Lehrtypus erst in Beziehung auf die *materiale* Seite des protestantischen Principis untersucht; ihr Verhältniss in Beziehung auf die *formale* Seite, nämlich die durch den Unterschied vermittelte Einheit von Objectivität und Subjectivität, konnte gleichfalls von dem im Vorstehenden näher analysirten materialen Gegensatz nicht unafficirt bleiben. Denn die formale Seite steht überhaupt in dem innern wesentlichen Verhältniss zu der materialen, dass es in Wirklichkeit nur die Form ist, zu welcher jener Inhalt seinem Begriffe nach sich bestimmt ²⁵⁾, während im Katholicismus Inhalt und Form noch in dem äusserlichen Verhältniss stehen, dass die letztere, das Autoritätsprincip, auch möglicherweise einen andern Inhalt haben könnte als den, den sie hat. Betrachten wir nun das Verhältniss genauer, in welches *Objectivität* und *Subjectivität* durch die beiden Hauptformationen des Protestantismus gesetzt werden, so ergiebt sich hier zuerst im Allgemeinen das *Gemeinsame*, dass sie sowohl den Unterschied als die Einheit der beiden Seiten festhalten; — den Unterschied, sofern sie die Objectivität, wie sie unmittelbar vorlag, als nicht übereinstimmend erkannten mit dem Geist des Christenthums, sofern er sich in dem gläubigen Subject manifestirte, woraus

²⁵⁾ Es ist daher auch allein angemessen, von zweien Seiten des protestantischen Principis, nicht aber von zweien Principien zu reden.

sich die Nothwendigkeit ergab, die verderbte Objectivität zu reformiren, und sofern dieselbe sich dieser Reformation wider setzte, mit ihr als der Autorität über das Subject zu brechen. Andererseits aber ward es nicht bei diesem Bruch belassen, der Unterschied bewegte sich wiederum zur Einheit fort, in der Differenz, welche es von der Objectivität trennte, erkannte das Subject doch auch seine Uebereinstimmung, seinen Zusammenhang in den wesentlichen Grundlagen des Christlichen mit derselben an, was sich schon darin zu Tage legt, dass der lutherische sowohl wie der reformirte Protestantismus nur das von Entstellungen gereinigte Christenthum zu sein behaupteten; nur die Depravation wollte man ausmerzen, der fundamentale Grund sollte stehen bleiben. Die Ausführung dieser Grundtendenz war indess mangelhaft, weil man das, worin man sich unterschieden wusste, so wie das, worin man übereinstimmte mit der unmittelbar vorliegenden Objectivität, nur als ein äusserliches Nebeneinander auffasste, indem man einige Bestimmungen des katholischen Systems verwarf, und sie durch andere aus dem protestantischen Princip hervorgegangene ersetzte, während man andere aus dem Katholicismus unverändert herübernahm, ohne dass sich das (materiale) protestantische Princip darin bewährt hätte. Eine weitere Ausführung würde hier unnöthig sein, da dies Verfahren des Protestantismus bei seinem ersten Auftreten, dessen Gründe schon früher kurz dargelegt sind, schwerlich von irgend Jemand in Abrede gestellt zu werden vermag. Das katholische System aber in der Totalität seines Umfangs ist viel zu consequent, als dass nicht zwischen seinen einzelnen Bestimmungen und seinem ganzen Standpunct der engste Zusammenhang statt fände, und wenn gleich dieser Zusammenhang auf einigen Puncten enger ist, als auf anderen, die mithin von der specifisch katholischen Anschauungsweise weniger durchdrungen sind, so muss es doch immer unangemessen erscheinen, einzelne seiner Bestimmungen — und zumal so wichtige, wie z. B. die Lehre von der Trinität und Person Christi — unverändert in ein System herüberzunehmen, welches von

einem wesentlich anderen Grundprincip ausgeht. So manifestirt sich in diesem äusserlichen Verhältniss, in welches Unterschied und Einheit von Subjectivität und Objectivität hier gestellt erscheinen, wiederum der Reflex des Katholischen in dem Protestantismus bei seinem ersten Auftreten. Die äusserliche Stellung jener beiden Relationen des Unterschiedes und der Einheit sprach sich denn weiter auch so aus, dass sich der Unterschied auf die letzten, die Einheit auf die ersten Zeiten der objectiv vorliegenden kirchlichen Entwicklung beziehen sollte, und während die letzte Hälfte derselben dem damaligen protestantischen Standpunct so sehr des göttlichen Geistes bar erschien, dass man seine vornehmsten Erscheinungsformen Papststhum, Scholastik, Mönchsthum u. s. w. nur als die Manifestation eines antichristlichen Geistes begreifen zu können glaubte, stellte man die erste Hälfte so hoch, dass man ihren Resultaten, ohne sie näher zu prüfen, eine nicht geringere Autorität beilegte, als der Katholicismus auch für die folgende in Anspruch nahm. So wurden z. B. die dogmatischen Beschlüsse der ersten ökumenischen Synoden als unbedingt maassgebend auch vom Protestantismus, sowohl dem lutherischen als dem reformirten anerkannt, und wer es wagte sie anzutasten, der setzte sich der Gefahr aus, Servet's Schicksal zu theilen. Während man also einerseits die Einheit der Subjectivität mit der Objectivität als eine freie durch den Unterschied vermittelte fasste, giebt sich das noch nicht hinlänglich überwundene katholische Element darin zu erkennen, dass andererseits jene Einheit auch wieder als eine starre unfreie gegen den Unterschied exclusive gefasst wird.

Bisher hatten wir nun die beiden protestantischen Hauptformationen nach dem beiden gemeinsamen Verhältniss zu der formalen Seite des protestantischen Princip's ins Auge gefasst; der *Unterschied* kann, wiefern er überhaupt vorhanden ist, natürlich nur darin bestehen, dass in der Bestimmung des Verhältnisses von Subjectivität und Objectivität das eine System mehr auf die Seite der Einheit, das andere mehr auf die Seite des Unterschieds trat, wobei wir jedoch die Bemerkung

machen werden, dass beide in einander überschlagen. Das lutherische System geht in materialer Beziehung darauf aus, die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen Endlichen von der Seite des letztern aus und im Interesse desselben zu vollziehen; es wird daher auch mehr geneigt sein, der objectiven Entwicklung sofern sie eine in dem Menschlichen, Endlichen sich vollziehende ist, eine höhere Bedeutung anzuerkennen, und die endlichen Vermittelungen als die Träger des Göttlichen in ihrer Nothwendigkeit aufzufassen, kurz die geschichtlich gewordene Objectivität wird sich einer grösseren Achtung zu erfreuen haben, und das Subject wird nicht mehr daran negiren, als dem neuen Princip direct im Wege steht, während es vieles Ueberkommene und so zu sagen noch Unwiedergeborene stehen lässt, um nur nicht die Kluft zwischen sich und der Objectivität zu weit aufzureissen. Dass dies auch historisch der Charakter des lutherischen Protestantismus gewesen, bedarf für den Kundigen keiner weiteren Ausführung. Damit hing es denn auch zusammen, dass der Lutheranismus die Gnadenmittel vornehmlich in ihrer Objectivität festzuhalten suchte; ich erinnere hier kurz an die dominirende Stellung, in welche er Schrift und Sakramente in ihrer an sich seiender Objectivität zu der Subjectivität setzte. — Wie indess der Lutheranismus in materialer Beziehung seine auf Einheit des Göttlichen und Menschlichen gerichtete Grundtendenz nicht zu realisiren vermochte, die Einheit vielmehr, weil sie eine abstracte war, endlich in einen ebenso abstracten Unterschied umschlug, so geschieht es auch nach der formalen Seite, indem die Einheit der Subjectivität und Objectivität nur durch die Beeinträchtigung der ersteren gewonnen werden kann; denn es liegt darin die Anerkennung, dass eine freie Einheit, in welcher auch die Subjectivität ihre wesentliche Bedeutung und Berechtigung erhält, als nicht möglich vorgestellt wird. Man denke an die heftige Polemik Luther's und späterer lutherischer Dogmatiker gegen alles subjective erfassen und begreifen wollen durch die Vernunft, die alte Wettermacherinn; die Objectivität soll einfach so

genommen werden, wie sie vorliegt, und ohne viel Deuteln *geglaubt* werden, sofern nämlich im Glauben die gänzliche Hingabe des Subjects an die Objectivität gesetzt ist; ob sich das Geglaubte nun auch für das Subject vermitteln lasse, darauf kommt es nach dieser Ansicht nicht an. — So ist auch beim Sakrament der Einfluss der Subjectivität möglichst ausgeschlossen; das, wodurch es zum Sakrament wird, fällt gänzlich auf die Seite der Objectivität; ob Brod und Wein Leib und Blut Christi sind, hängt von der vorschriftmässigen Consecration ab; die subjective Disposition des empfangenden Subjects ist ausgeschlossen, und der Ungläubige empfängt so gut den Leib und das Blut des Herrn als der Gläubige. — Es erhellt indess, dass diese Missachtung der Subjectivität in letzter Instanz auf eine Ansicht hinauslaufen würde, welche die Subjectivität dualistisch von der Objectivität trennt, so dass also hier die auf Einheit beider Seiten gerichtete formale Tendenz des lutherischen Systems in ihr Gegentheil umschlägt, eine Wahrnehmung, wodurch es bestätigt wird, dass ihre Vermittlung noch nicht gelungen ist.

Das reformirte System andererseits geht, wie gezeigt ist, in materialer Beziehung aus von dem Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, Endlichen. Da es aber dabei alle Realität auf die Seite des Göttlichen verlegt, so erhellt, dass es den endlichen Vermittlungen in ihrer an sich seienden Objectivität keine besondere Bedeutung beilegen kann. Das geschichtlich Gewordene *als solches* sofern es an dem Endlichen, Menschlichen seinen Träger hat, kann daher auch hier nicht auf dieselbe Geltung Anspruch machen, wie im Lutheranismus; das reformirende Subject scheut sich viel weniger, sich mit der Objectivität in Differenz zu setzen; eine specifische Bedeutung behält die letztere auf dem reformirten Standpunct nur insofern, als sie sich auf Gott zurückführen lässt; nur dasjenige in der Objectivität behält also der Subjectivität gegenüber seine Berechtigung, was als ein speciell durch göttliche Offenbarung Gewordenes anerkannt ist, — die heilige Schrift. — Wie beglaubigt sie sich aber absolut

als göttliche Offenbarung, und mithin als Norm für die Subjectivität? Wiederum nur durch die göttliche Offenbarung in der Subjectivität, durch das *internum Spiritus Sancti testimonium*. Es ist bemerkenswerth, dass die reformirte Dogmatik zuerst es gewesen ist, welche die Lehre von dem *test. Spirit. Scti.* als der höchsten und absoluten Beglaubigung der Schriftautorität ausbildete ²⁶⁾. Selbst späterhin, als die genannte Lehre auch von der lutherischen Dogmatik recipirt ward, bleibt doch der bemerkenswerthe Unterschied, dass die letztere das *testimonium spiritus sancti* erst wiederum durch Schriftbeweise stützen zu müssen glaubte, weshalb denn Quenstedt und Hollaz sich gegen den Vorwurf eines Cirkels im Beweise vertheidigen zu müssen glaubten ²⁷⁾. Während also

²⁶⁾ Es ist die bekannte Stelle bei Calvin Instit. I, 7. 4: „*Tenendum quod nuper dixi, non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis persuasum sit, autorem ejus esse Deum. Itaque summa Scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur. So reden auch Propheten und Apostel nicht in ihrem, sondern in Gottes Namen. Nunc videndum, quomodo non opinione tantum probabili, sed liquida veritate pateat, non temere nec fallaciter obtendi Dei nomen. Jam si conscientis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur, aut vacillent, ne etiam haesitent ad minimos quosque scrupulos, altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis, vel conjecturis petenda est haec persuasio nempe ab arcano testimonio Spiritus. Zwar giebt es auch allerhand äussere Gründe für die Göttlichkeit der heiligen Schrift, überzeugend genug für Alle, die sich nicht ganz verhärtet haben. Atqui testimonium Spiritus omni ratione praestantius esse respondeo. Nam sicuti Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone: ita etiam non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus, quam interiore Spiritus testimonio obsignetur. Idem ergo Spiritus, qui per os Prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum.*“

²⁷⁾ *Quenst.* Theol. didact. polem. bei Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Erl. 1843, p. 32: „Male ergo nobis affingunt Pontificii, ac si hic circulum committamus, dum ex testimonio Spiritus S. Scripturam S. et ex Scriptura S. testimonium

das lutherische System in letzter und höchster Instanz auf der objectiven Seite stehen bleibt, bei der Schrift, so erreicht das reformirte die höchste Spitze auf der subjectiven Seite; mit dem innern Zeugniß des heiligen Geistes ²⁸⁾. Räume nun schon in diesem unmittelbaren Verhältniß zur Schrift das reformirte System der Subjectivität ein bedeutendes Recht ein, so kam auch das Moment der subjectiven *Vermittlung* des vernünftigen Begreifens, wenigstens nach *einer* Seite, mehr

Spiritus S. probamus. Hac enim ratione etiam circulus esset, quando Moses et prophetae probant Christum, et Christus Mosen et prophetas etc. — Hollat. Exam. theol. acroamat. ebendasselbst macht sich den Einwurf: „Si quaeram, unde scis, scripturam esse divinam? respondent Lutherani: quia Spir. S. in unoquoque per scripturam hoc testatur et obsignat. Si autem quaeram: unde probas, Spiritum illum esse divinum? respondent idem: quia scriptura testatur illum esse divinum et obsignationem illius esse infallibilem.“ und löst diese Schwierigkeit durch die Unterscheidung eines *circulus sophisticus* wo ein Unbekanntes durch ein gleich Unbekanntes erwiesen werde, und eines *regressus demonstrativus*, wo man von einer *cognitio confusa* zu einer *cogn. distincta* vorschreite: und nur der letztere Fall soll hier statt finden.

²⁸⁾ Hiernach möchten Schweizer's Bemerkungen a. a. O. p. 31 ff. über das Verhältniß der beiden protestantischen Lehrtypen zur Autorität der heil. Schrift zu modificiren sein. Zwar scheint die heil. Schrift im reformirten System dadurch höher gestellt, als im lutherischen, dass man bei der Neugestaltung der kirchlichen Zustände sie allein als normirendes Princip wollte gelten lassen, während man auf lutherischer Seite dem durch die Objectivität der Entwicklung geschichtlich Gewordenen ebenfalls ein Recht auf Berücksichtigung zuerkannte, sofern es nur nicht mit der Schrift in Widerspruch steht. Allein die höhere Stellung der Schrift bei den Reformirten ist in der That nur eine relative; sie steht nämlich nur höher über der nicht in ihr begriffenen Objectivität der Entwicklung, weil diese hier viel tiefer gestellt wird, als im Lutheranismus; absolut betrachtet aber wird die Schrift von der reformirten Dogmatik nicht so hoch gestellt, als von der lutherischen; denn während sie hier nichts über sich hat (selbst von dem *testamonium spiritus* wird wiederum auf sie zurückgegangen), hat sie dort das innere Zeugniß des heiligen Geistes noch über sich.

zu seinem Recht. Es ist bekannt, wie besonders im Abendmahlstreit die reformirten Theologen sich ausser den Gründen der Schrift auch auf Gründe der Vernunft beriefen gegen die lutherische Erklärung der Einsetzungsworte, was ihnen denn freilich von Seiten Luther's sehr übel verdacht ward. — Nicht minder, als bei der Lehre von der heil. Schrift, kommt das Moment der Subjectivität auch bei der reformirten Auffassung der Sakramente zur Geltung. Nach Zwingli's Theorie ist die sakramentliche Handlung nur der objective Ausdruck dessen, was vorher schon im Subject gesetzt ist, und Calvin nimmt wenigstens durch die Negation des lutherischen Satzes, dass die Ungläubigen so gut wie die Gläubigen Leib und Blut Christi empfangen, die Subjectivität unter die die Realität des Sakramentes wesentlich bedingenden Momente auf. — In der materialen Grundanschauung des reformirten Systems liegt indess schon die Nothwendigkeit, dass die formale Bestimmtheit derselben, wie wir sie so eben kennen gelernt haben, alsbald in ihr Gegentheil umschlagen muss. Denn ist alles Seiende gleichsehr von Gott abhängig und Ausdruck des göttlichen Willens, so musste auch die ganze objective Entwicklung mit allen ihren endlichen Vermittlungen, weil sie eben da ist, auch gut sein, und es ergäbe sich somit für das Subject gar keine Veranlassung, sich mit der vorliegenden Objectivität in Differenz zu setzen, und diese Differenz durch eine Reformation des gegebenen kirchlichen Zustandes, durch eine Ausscheidung der ungöttlichen Elemente factisch realisiren zu wollen. Der Unterschied des Göttlichen und Ungöttlichen fällt hier durchaus fort, weil Alles gleich sehr Verwirklichung des göttlichen Willens ist. Es würde also jeder Grund für eine Trennung der Subjectivität von der Objectivität fehlen, und selbst wenn durch einen grundlosen, mithin willkürlichen Act das Subject sich von der Objectivität lossagte, so käme es damit doch noch nicht aus der unterschiedslosen Einheit mit der Objectivität heraus, da es auch in der durch die Lossagung bemerkten Veränderung doch immer noch eben so sehr Ausdruck des göttlichen Willens wäre, als die anders

bestimmte Objectivität. Bei dem absoluten Determinismus des reformirten Systems, bei dem schlechthinigen Uebergewicht des Göttlichen muss die endliche Subjectivität ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren, und wie sie einerseits in dem reformirten Lehrtypus allerdings eine höhere Stellung erhält, so wird sie auf der andern Seite eben daselbst auch wiederum desto tiefer herabgesetzt der Objectivität des Göttlichen gegenüber: denn als göttlich erscheint die ganze Objectivität. Daher das Subject weder das Recht noch das Vermögen hat, die Objectivität oder, was dasselbe ist, das Wesen der göttlichen Rathschlüsse zu begreifen und für die Vernunft zu vermitteln; diese muss sich vielmehr bescheiden, dass Gott es so haben will. Geht man darüber hinaus und fragt nach dem Grunde des durch unsere Subjectivität wahrgenommenen Unterschiedes, so lautet endlich die Antwort, dass der Unterschied vor Gott gar nicht existire, worin denn weiter liegt, dass unsere subjective Anschauungsweise ein nichtiger Schein sei, dem gegenüber der Objectivität des Absoluten keine Wahrheit zukomme, und so ist denn die Subjectivität endlich wiederum zu einem bedeutungslosen Accidens der Objectivität herabgesunken; der Unterschied beider Seiten ist zwar in die Einheit übergegangen; indem aber in dieser das eine Moment nicht zu seinem Recht kommt, so zeigt sich darin, dass die Vermittlung noch nicht gelungen ist, indem Unterschied und Einheit der Subjectivität und Objectivität die Aeusserlichkeit ihres Verhältnisses, die ihnen im Katholicismus anhaftet, noch nicht gründlich überwunden haben.

Neben diesen beiden Hauptformationen des Protestantismus, in denen also das protestantische Princip wohl vorhanden, aber noch nicht wahrhaft mit sich selbst vermittelt ist, geht nun eine andere Reihe von Bildungen her, welche einerseits als die Extreme des Protestantismus erscheinen, andererseits aber auch wieder als die eigentlichen, rückhaltslosen Consequenzen des katholischen Standpuncts zu betrachten sind. Im Katholicismus war es nämlich, nachdem die Scholastik ihren Kreislauf vollbracht hatte, wie dies früher gezeigt ist,

endlich nur noch das äusserliche Band der kirchlichen Autorität, durch welches der Unterschied mit der Einheit materiell des Göttlichen und Menschlichen, formell der Subjectivität und Objectivität zusammengehalten ward. Ward nun die kirchliche Autorität gestürzt, wie es durch die Reformation der Fall war, so konnte, wo das protestantische Princip in seiner Positivität nicht als entgegenwirkendes Antidotum recipirt war, die Folge auch nur ein gänzliches Auseinanderfallen der im Katholicismus auf jene äusserliche Weise, durch den Machtspruch der kirchlichen Autorität, zusammengehaltenen Seiten sein. So gehören die Erscheinungen, mit denen wir es hier zu thun haben werden, zwar nach der formalen Seite in der Opposition gegen das katholische Autoritätsprincip dem Protestantismus an, ihrer materialen (dualistischen) Grundanschauung nach stehen sie mehr oder weniger auf dem Boden des Katholicismus.

Wenn gesagt wurde, dass ein gänzliches Auseinanderfallen der im Katholicismus nur äusserlich verbundenen Momente eine Folge des Bruches mit der kirchlichen Autorität sein werde, so ist dies nun nicht so zu verstehen, als ob der Gegensatz der beiden Seiten, materiell des Unterschiedes und der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, formell der Subjectivität und Objectivität nun sogleich schon als Widerspruch zum Bewusstsein käme, so dass es hiesse, *entweder* das Eine *oder* das Andere, sondern obwohl die mit jenem Bruch eingeleitete Bewegung nothwendig bis zu diesem Widerspruch fortgehen muss, so wird sich derselbe doch erst allmählig in seiner ganzen Schärfe herausstellen, während zu Anfang sich nur ein schärferes Auseinandertreten der unterschiedenen Momente bemerkbar macht.

Hatte nun der Katholicismus das Subject mit der Objectivität nur dadurch in Uebereinstimmung zu erhalten gewusst, dass er in der Einheit zu Gunsten der Objectivität den Unterschied nicht zu seinem Recht kommen liess, so wird diejenige Reihe von Erscheinungen, mit denen wir es hier zu thun haben, den Unterschied zwischen dem Subject und der

Objectivität betonen und zwar zu Gunsten der Subjectivität, da diejenige Macht, welche die letztere im Katholicismus beständig unterdrückte, die absolute Autorität der Kirche, nicht mehr vorhanden war. Richtet sich nun die Opposition und Negation des Subjects mehr gegen die *practische* Seite der Objectivität, gegen die ganze objectiv vorliegende Form des christlichen Lebens, wobei denn natürlich leicht ein Hereinziehen des politisch socialen Elements erfolgt, ist die Tendenz mithin weniger auf eine Reformation, als auf eine *radicale* Neugestaltung gerichtet, so haben wir hieran, wenigstens nach der formalen Seite, das Princip derjenigen Gestaltungen, welche man gewöhnlich unter dem Namen des *Anabaptismus* zusammenzufassen pflegt. Der Name ist in so fern unpassend gewählt, weil er nur ein Moment des Gegensatzes gegen die objectiv vorliegende Entwicklung heraushebt; da es indess bedenklich erscheinen könnte, einen neuen Namen dafür zu erfinden, so bedienen wir uns des einmal gebräuchlichen in dem angegebenen Sinne. Wir rechnen also alle diejenigen Erscheinungen hierher, denen die Reformatoren, sowohl die deutschen als die schweizerischen, in practischer Beziehueg nicht weit genug gegangen waren, indem die Meinung war, dass sie noch zu viele eigentlich dem Katholicismus angehörende Missbräuche mit herüber genommen hätten. Indem nun aber das den beiden protestantischen Haupttypen entgegengehaltene Negative „nicht weit genug“ für den Anabaptismus sich sogleich in die positive Frage verwandeln musste, wie weit man denn nun wirklich zu gehen habe, so erhellt, dass hier noch eine sehr mannichfaltige Nüancirung statt finden konnte, indem man die Einheit der Subjectivität mit der Objectivität auf einen immer kleineren Raum beschränkte, sofern man von der Objectivität immer weniger stehen liess. So zeigen denn auch historisch die Erscheinungen des Anabaptismus einen sehr hohen Grad von Verschiedenheit unter sich, von denjenigen seiner Formationen an, welche sich nur in geringem Maasse von den beiden protestantischen Haupttypen entfernen, bis zu denjenigen, deren Tendenz auf einen



radicalen Umsturz des Bestehenden gerichtet ist. Diese schlechthinige Negation der Objectivität richtete sich nun zwar anfangs, im Reformationszeitalter, gegen dieselbe nur, sofern sie eine unmittelbar vorliegende war. Mit der ursprünglichen Gestaltung des Christenthums wollte man sich dagegen in Uebereinstimmung setzen; auch die extremsten Bildungen des Anabaptismus machten darauf Anspruch, Wiederherstellung des urchristlichen Zustandes zu sein. Zudem begründeten sie ja ihre eigenthümliche Verfassung, ihre Gütergemeinschaft, ihre Verwerfung der Taufe u. s. w. gleichfalls, wie die Lutherischen und Reformirten, auf die heil. Schrift, so dass also ihr Bruch mit der Objectivität keinesfalls ein totaler war, ein Fall, der auch freilich nicht eintreten konnte, ohne dass der Anabaptismus die Grenzen des Christlichen überschritten hätte; als christliches kann ja das Subject nur bezeichnet werden, sofern es sich irgend wie mit der objectiv vorliegenden Entwicklung des Christenthums in Uebereinstimmung weiss. Findet sich dagegen die Einheit auf keinem Punkte vor, ist mithin die Differenz eine absolute, so kann auch von einer Christlichkeit des Subjects nicht mehr die Rede sein; das Subject wird vielmehr die ganze christliche Entwicklung als unvernünftig, als einen krankhaften Auswuchs der Menschheit darzustellen bemüht sein, der mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden müsse, bevor es dem menschlichen Geschlecht gelingen könne, sich in angemessener Weise zu entwickeln. Damit geht denn die radicale Opposition gegen alles geschichtlich Gewordene als solches Hand in Hand. In diesem absoluten Widerspruch gegen die Objectivität als die schlechthin unvernünftige und absurde erweist sich das Subject selbst als Unvernunft und Absurdität, und wie dem Betrunknen die ganze Aussenwelt als betrunken erscheint, während er selbst sich für nüchtern hält, so bürdet hier das Subject seinen eigenen Mangel an Geist der Objectivität auf, indem es sich selber schmeichelt, das geistreiche zu sein. — Von diesem Extrem, welches freilich nur die consequente Entwicklung einer den Unterschied zwischen Subjectivität und Objectivität *einseitig*



urgirenden Richtung ist, war indess der Anabaptismus der Reformationszeit fern, und die durch das Mehr oder Weniger des Abrogirten begründete Differenz von den beiden Hauptformationen des Protestantismus konnte daher nur hinreichend erscheinen, einen graduellen Unterschied zu begründen; allein es darf doch nicht übersehen werden, dass sich im lutherischen und reformirten Protestantismus durchaus das Bestreben kund gibt, Unterschied und Einheit der Subjectivität und Objectivität mit einander zu vermitteln, während dagegen im Anabaptismus von vorne herein das Moment des Unterschiedes, und damit die Subjectivität ein einseitiges Uebergewicht erhält. Dabei erhellt es indess, wenn wir vergleichen, was früher über das Verhältniss des lutherischen und reformirten Systems zu der formalen Seite des protestantischen Principis bemerkt ist, dass der Anabaptismus sich näher an das letztere als an das erstere anschliesst.

Dasselbe Auseinanderfallen der Subjectivität und Objectivität, welches sich nach der practischen Seite in den mannichfachen Verzweigungen des Anabaptismus gestaltet, manifestirt sich in *theoretischer* Beziehung im *Socinianismus* oder *Unitarismus* und, zum Theil wenigstens, in den Gestaltungen der protestantischen *Mystik*. Es darf dies indess nicht so verstanden werden, als ob der Unterschied des Practischen und des Theoretischen ein absoluter wäre, so dass sich jenes Princip im Anabaptismus nur nach der practischen, im Unitarismus oder der Mystik nur nach der theoretischen Seite explicirt hätte, sondern beides wird seinem Begriff nach immer mit einander vereinigt sein, nur dass dort das Uebergewicht mehr auf die practische Seite fällt, während hier das theoretische Element in den Vordergrund tritt ²⁹⁾. Den Namen des *Unitarismus* trifft genau genommen derselbe Vorwurf, wie den des Anabaptismus: er hebt nur ein Moment des Gegensatzes heraus; und der Name des *Socinianismus* schliesst

²⁹⁾ So findet sich denn auch im Anabaptismus nicht minder ein rationalistisches als ein mystisches Element wieder vor.

eigentlich die denselben vorbereitenden unitarischen Erscheinungen aus, weil er nur an die Personen der Socine anknüpft. Im Unitarismus oder Socinianismus machte sich nun also die theoretische Opposition geltend, sofern dieselbe sich an die Reformen der Lehre, wie sie von Lutheranern und Reformirten festgestellt waren, nicht genügen lassen, vielmehr das Dogma in seiner Totalität einer völligen Umgestaltung unterwerfen wollte. Der Widerspruch richtete sich daher gegen die Kerndogmen des Christenthums, gegen die Lehren von der Trinität, vom Gottmenschen, von der Genugthuung und anderen, welche sämmtlich von den beiden protestantischen Hauptformen mehr oder weniger unverändert aufgenommen waren. Von der anderen Seite war die protestantische Mystik im Osiandrismus, Schwenkfeldianismus, Weigelianismus u. s. w. gleichfalls unbefriedigt durch die Reformen des Dogmas, wie sie im lutherischen und reformirten Lehrbegriffe vollzogen waren. Sie hatte gleichfalls das Bestreben, das eigentliche Centrum des Glaubens, die Lehre vom Gottmenschen, sowie alle näher damit in Verbindung stehenden Punkte einer Revision und Umgestaltung zu unterwerfen. Dabei ist indess zu bemerken, dass der Unitarismus an dem reflectirenden räsonnirenden Subject und somit an dem endlichen Verstande sein Princip hat, welcher sich bemüht, allenthalben entgegengesetzte Bestimmungen aufzufinden, und dieselben in dieser Gegensätzlichkeit zu fixiren, während in der Mystik das Subject in seiner Unmittelbarkeit thätig ist; ihr Princip ist die unmittelbare Intuition, für welche die verschiedenen Momente noch nicht in den Unterschied und Gegensatz herausgetreten sind.

Hiemit ist indess der Charakter der rationalistischen und mystischen Erscheinungen im Protestantismus erst nach ihrer formalen Seite festgestellt. Aus dem zuletzt bemerklich gemachten Unterschied ergibt sich indess von selbst ihre gegenseitige Stellung in Beziehung auf das *materiale* Princip des Protestantismus. Denn wie der *rationalistische Unitarismus* oder Socinianismus nach der formalen Seite sein Princip hat

an dem endlichen discursiven Verstand, welcher die Gegensätze nicht allein hervorruft, sondern auch fixirt, so muss er auch nach der materialen Seite das Uebergewicht auf die Seite des Unterschiedes zwischen Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem fallen lassen, so dass dadurch die Einheit beider Seiten in den Hintergrund gedrängt, ja selbst unmöglich gemacht wird. Da sie indess nicht ganz fortfallen kann, ohne dass die Integrität des christlichen Bewusstseins aufgehoben würde, so kann sie, sobald einmal der Unterschied in dualistischer Weise fixirt ist, nur durch einen Act der Willkühr gewonnen werden. So werden denn Unendliches und Endliches, Gott und Mensch als dem *Wesen* nach radical von einander geschieden vorgestellt; ihre Einheit dagegen wird in den Willen verlegt, welcher eben in dieser seiner Lostrennung vom Wesen nichts ist als Willkühr. Die *Mystik* dagegen, wie sie ihr formales Princip hat an der Unmittelbarkeit der Intuition, für welche die einzelnen Momente noch nicht in den Unterschied auseinandergetreten sind, muss auch nach der materialen Seite die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als die substantielle Basis betrachten, so dass dadurch der Unterschied zu einem mehr oder weniger accidentiellen Moment herabgesetzt wird. Ist die Einheit des Menschen mit Gott nach der rationalistischen Ansicht nur eine *moralische*, indem sie nur im Willen sich realisiren kann, so ist sie dagegen für die unmittelbare Anschauung der *Mystik* eine *substantielle*, Wesens-Einheit, und die moralische Willens-Einheit kann hier keine andere Bedeutung haben, als die weitere Entfaltung jenes an sich seienden wesentlichen Verhältnisses zu sein. Hält die rationalistische Ansicht Wesen und Willen in abstracter Trennung auseinander, so ist es in der *Mystik* zu diesem Unterschied noch gar nicht gekommen, die moralische Seite fällt noch mit der substantiellen zusammen, und der Wille als selbstständiges Moment der dialectischen Bewegung ist noch nicht zur Anerkennung gekommen. — Wir finden also die rationalistischen und mystischen Erscheinungen des Protestantismus, obwohl sie beide darin

übereinstimmen, dass die beiden grossen Hauptformationen des lutherischen und reformirten Typus in ihren Reformen nicht weit genug gegangen seien, doch in Beziehung auf ihre eigentliche Grundanschauung fast diametral entgegengesetzt. Daraus ergiebt sich denn auch ihre verschiedene Stellung zum Katholicismus sowohl als zu den beiden Haupttypen des Protestantismus. Am Katholicismus musste der rationalistische Unitarismus alle die Bestimmungen verwerfen, welche eine mehr als moralische Willens-Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen theils voraussetzten, theils offen enthielten. So vernichtet er daher zunächst für die Entstehung des Endlichen alle Anknüpfungspuncte innerhalb des göttlichen Wesens, indem er die Dreieinigkeit als die Selbstunterscheidung Gottes von sich schlechterdings in Abrede stellt, und somit als Grund der Weltschöpfung nicht den Logos, als das in sich reflectirte göttliche Wesen, sondern nur den abstracten göttlichen Willen übrig behält. Der Widerspruch musste sich ferner vornehmlich richten gegen das Dogma vom Gottmenschen, sofern darin eine Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist; die Einheit des Erlösers mit Gott konnte nur eine moralische sein. Nur auf dem Wege der Willenseinigung durch den Gehorsam gegen den göttlichen Willen kann überhaupt die Versöhnung mit Gott bewirkt werden, sowohl auf der objectiven Seite in Christus als auf der subjectiven in dem Gläubigen; alle Bestimmungen, welche auf eine Wesenseinigung hinführen würden, werden verworfen; denn das Unendliche ist von dem Endlichen, das Göttliche von dem Menschlichen wesentlich verschieden. So ist der rationalistische Unitarismus, obwohl er nach der einen Seite zum Katholicismus im Gegensatz steht, nach der andern doch auch nur die weitere Consequenz desselben; er hebt das Moment des Unterschiedes, welches im Katholicismus gleichfalls vorhanden, aber noch auf unvermittelte äusserliche Weise neben das Moment der Einheit gestellt war, heraus und giebt ihm so sehr das Uebergewicht über die Einheit, dass diese nur noch durch einen Act der Willkühr festgehalten

werden kann. Es war dies die folgerichtige Entwicklung der dualistischen Anschauungsweise des katholischen Dogmas, sofern darin nur der Unterschied Gottes und des Menschen wirklich ein begriffener, die Einheit als unbegreifliches Mysterium vorgestellt war. Sobald nun die Bande der Autorität zerrissen waren, welche jenes Begriffene und dieses Unbegreifliche zusammengehalten hatten, so konnte, wenn der endliche Verstand sich dieses Verhältnisses bemächtigte, die Bewegung nur in der Weise fortgehen, dass der Unterschied, welcher ihm einleuchtete, immer schroffer hervor, und die Einheit, die er nicht fassen konnte, immer mehr in den Hintergrund zurücktrat. — Die *Mystik* dagegen musste gerade umgekehrt an der katholischen Anschauungsweise das Auseinanderfallen der beiden Seiten des Göttlichen und Menschlichen aussetzen haben, und sie hatte ein Recht dazu, sofern eben im Katholicismus die Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit noch nicht vollzogen war, und seiner Grundanschauung somit immer noch ein dualistisches Element anhaftete. Die *Mystik* musste sich daher nicht nur der äusserlich mechanischen Stellung überhaupt opponiren, in welcher nach der katholischen Anschauungsweise Gott zur Welt des Endlichen steht, sondern auch ins Besondere der äusserlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, wie es in der katholischen Anthropologie und Christologie zu Tage tritt. Hatte der Katholicismus allerdings ein Wesensverhältniss zwischen beiden Seiten statuirt, aber nur ein äusserliches durch die Zusammenstellung zweier heterogenen Substanzen bewirktes, so will die *Mystik* dagegen eine innere immanente Wesenseinheit.

Allein nicht nur gegen den Katholicismus war die Opposition der rationalistischen und mystischen Gestaltungen des Protestantismus gerichtet, sondern nicht minder gegen den lutherischen und reformirten Typus des Protestantismus selbst. Es verstand sich von selbst, sofern ja beide die katholische Anschauungsweise noch nicht völlig überwunden hatten; zudem musste auch der Rationalismus sowohl als die *Mystik*

sofern sie einseitige Erscheinungen des christlichen Geistes waren, zu jenen beiden Hauptformen sich in Gegensatz stellen, welche auch die verschiedenen Seiten zu ihrem Recht kommen zu lassen strebten, obwohl ihnen die Vermittlung noch nicht durchaus gelang. Gerade hierin aber besteht das Recht jener einseitigen Erscheinungen, welche eine beständige Mahnung sind, dass das anzustrebende Ziel der Entwicklung des christlichen Geistes noch nicht erreicht ist, dass vielmehr der Unterschied noch tiefgreifender gefasst, und zu einer noch höhern Einheit aufgehoben werde. Diese tiefere Fassung aber können die einzelnen Momente erst erhalten, wenn jedes von ihnen an einer besonderen Gestaltung des christlichen Geistes seinen eigenthümlichen Ausdruck gewinnt, während, so lange sie nicht wirklich auseinander getreten sind, auch die Vermittlung niemals eine gründliche sein kann. Da nun der Protestantismus seinem Begriffe nach die Bestimmung hat, wahrhafte Vermittlung zu sein, so ist es nothwendig, dass er auch die Kluft der Negation in ihrer ganzen Tiefe durchmesse, um sie in ihrem Grunde zu überwinden.

Betrachten wir nun die *Stellung* des *rationalistischen Unitarismus* und der *Mystik* zu dem *lutherischen* und *reformirten Typus* noch näher, so schliesst sich zunächst die *Mystik* an die lutherische, der *Unitarismus* an die reformirte Seite an; denn, wie dies früher gezeigt ist, das lutherische System geht aus von der Einheit des Unendlichen und Endlichen, dagegen das reformirte System umgekehrt von dem Unterschiede der beiden Seiten. Bei dieser Gleichartigkeit der *Mystik* mit dem lutherischen, der *Unitarismus* mit der reformirten Anschauungsweise besteht indess eine Verschiedenheit, welche eine wechselseitige Wahlverwandschaft zur Folge hat. Denn wenn das reformirte System bei seiner Schärfung des Unterschiedes allen Nachdruck auf die göttliche Seite legte, so fällt im *Unitarismus* das Uebergewicht durchaus auf die menschliche; ward dort das Absolute in einer solchen Weise hervorgehoben, dass das Endliche Menschliche darüber nicht zu seinem Recht kam, so tritt hier der entgegengesetzte Fall

ein, dass die Seite des Endlichen, Menschlichen in einer solchen Weise bestimmt wird, dass dadurch die übergreifende Idealität des Absoluten beeinträchtigt, und dieses in die Schranken des Endlichen herabgezogen wird. Indem das Unendliche an dem Endlichen sein Ende hat, wird es selbst zu einem Endlichen. Sofern nun der Unitarismus bei der Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen auf die letztere Seite das Uebergewicht fallen lässt, so stellt er sich dadurch in eine Linie mit jener ganzen durch die katholische Entwicklung sich hinziehenden Richtung, welche ausgehend vom Ebionitismus sich fortbewegte durch den artemonitischen oder samosatenischen Unitarismus, durch den Arianismus und die antiochenische Christologie, sowie andererseits durch den Pelagianismus und die mit diesem verwandten Erscheinungen der Scholastik. Jene ganze Grundanschauung, welche sich im Katholicismus immer nur an einzelnen Dogmen manifestiren konnte, dehnt sich in dem rationalistischen Unitarismus zuerst über den ganzen Umfang der christlichen Glaubenslehre aus. Erst mit der Reformation, nachdem das Band der Autorität zerbrochen war, konnte die Gott und den Menschen zu Gunsten des letzteren trennende Grundrichtung als System zur Erscheinung kommen, und dies ist zunächst im Socinianismus geschehen. Wir sagen zunächst, weil er nur den Anfang einer Entwicklungsreihe bildete, durch welche die göttliche Seite immer schärfer von der menschlichen getrennt, und immer weiter in den Hintergrund gerückt ist, bis der Unterschied in der Gegenwart zum Widerspruch geworden ist, so dass nur dem Menschen das Sein, Gott aber das Nicht-Sein zukommen soll.

Wie nun der rationalistische Unitarismus oder Socinianismus darin von dem reformirten System unterschieden ist, dass er den Nachdruck auf die menschliche Seite legt, so die protestantische Mystik darin von der lutherischen Anschauungsweise, dass sie ihren Standpunct wesentlich in dem absoluten göttlichen Wesen selbst nimmt, während jene, wie dies schon aus der centralen Stellung des Glaubens erhellt,

ihren Ausgangspunct auf der Seite des Endlichen, Menschlichen hat. Dass die protestantische Mystik der Reformationszeit wesentlich den angegebenen Charakter hat, erhellt leicht, wenn man einen Blick wirft auf ihre Gestaltung in ihren Hauptrepräsentanten, einen Osiander, Schwenkfeld, Weigel, Böhme; bei allen bildet das göttliche Wesen das eigentliche Centrum ihrer Anschauung: nur bei Schwenkfeld könnte dies einigermaßen zweifelhaft erscheinen, sofern seine Betrachtung von dem Fleisch Christi ausgeht; allein dasselbe kommt nach ihm doch nur in sofern in Betracht, als es das vergötterte und verklärte ist, wie Baur richtig bemerkt, dass Schwenkfeld über den Satz, Christus ist wesentlich Fleisch, sogleich zu dem andern forteile, das Fleisch Christi kann nicht bloß natürliches kreatürliches sein, sondern alles kreatürliche muss in ihm aufgehoben und in die göttliche Substanz übergegangen sein ³⁰). Dabei unterscheidet sich indess die protestantische Mystik von der älteren auf neoplatonischer Grundlage ruhenden wesentlich dadurch, dass sie das Endliche Menschliche in seinem Recht gegenüber dem Absoluten nicht beeinträchtigen will, vielmehr ist es das offenkundige Bestreben der protestantischen Mystik, das Endliche Menschliche selbst, als solches, als ein Moment des Göttlichen zu fassen, zu dem sich dieses durch eine immanente mit seinem eigenen Wesen identische Nothwendigkeit fortbestimmt; und erst hierin ist der Weg gebahnt, auf dem das Endliche in der Einheit mit dem Absoluten angeschaut werden kann, ohne dass seine eigenthümliche Dignität in dieser Einheit verloren ginge. Nur wenn Gott wahrhaft Mensch wird, (nicht bloß zu seiner eigenen noch eine menschliche Natur *hinzu* nimmt) kann der Mensch vergöttlicht werden, ohne dass er dabei seine Integrität einbüßte. Diese dialectische Bewegung wenn auch nur in der Weise der Unmittelbarkeit zur Anschauung zu bringen, war die Aufgabe der protestantischen Mystik ³¹).

³⁰) Die Lehre von der Dreieinigkeit etc. III, p. 222.

³¹) Ueber ihre Stellung zum Protestantismus überhaupt zu vergl.

So bilden der Rationalismus in der Form des Unitarismus oder Socinianismus und die Mystik in ihren mannichfaltigen Schattirungen gleichsam die beiden Flügel der Entwicklung des protestantischen Geistes, während das Centrum durch die Hauptmassen des lutherischen und reformirten Typus gebildet wird. Nach der *formalen* Seite stehen die beiden Flügel dem Katholicismus am fernsten; denn während hier das Uebergewicht auf die Seite der Objectivität als der schlechthin normirenden Autorität fällt, so lassen sie vielmehr das Subject der Objectivität gegenüber in den Vordergrund treten. Näher ist es jedoch im Socinianismus das Subject mit der Bestimmtheit des *endlichen Verstandes*, in der Mystik dagegen mit der Bestimmtheit der *unmittelbaren Anschauung*. Hierin liegt zugleich die Nothwendigkeit ihres Unterschieds nach der materialen Seite; denn während der Socinianismus seinen Ausgangspunct hat an der wesentlichen Verschiedenheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen, nimmt dagegen die Mystik ihren Standpunct in der wesentlichen Einheit beider Seiten. So bildet der erstere nur die Consequenz der materialen Grundanschauung des Katholicismus, oder genauer er leitet eine Entwicklungsreihe ein, welche

Baur's treffende Bemerkungen a. a. O. p. 254: „An sich ist diese Mystik so wenig etwas dem Protestantismus Fremdartiges und Widerstreitendes, dass sie vielmehr selbst aus Elementen hervorgegangen ist, die zur innersten Natur des Protestantismus gehören. Ist es das Wesen des Protestantismus aus dem Verhältniss Gottes und des Menschen alles zu entfernen, was den Charakter einer bloß äusserlichen Vermittlung an sich trägt, und die Einheit Gottes und des Menschen, in welcher das wahre Wesen der Religion besteht, nur auf mechanische Weise sich realisiren lässt, somit diese Einheit als eine so viel möglich unmittelbare innige und lebendige aufzufassen, so ist die Hauptaufgabe des Protestantismus keine andere als dieselbe, welche auch die Mystik hat, und es ist daher ganz natürlich, dass dieselbe Mystik, welche sich gleich anfangs als eine eigene Form der protestantischen Theologie geltend machte, auch ferner in der protestantischen Kirche sich fortbildete, und ihr eigenes Feld in ihm sich anbaute.“

diese Consequenz auf ihren eigentlichen Ausdruck bringt, während die letztere, als die unmittelbare Manifestation des protestantischen Geistes die Antecedenz bildet für die endliche Verwirklichung der innerlichen und lebendigen Vermittlung, welche nicht minder das Princip als die Aufgabe des Protestantismus ist. — Zu den beiden protestantischen Hauptgestaltungen stehen der Socinianismus und die Mystik in dem Verhältniss einer *wechselseitigen Wahlverwandschaft*, wie dies früher gezeigt ist. In der Natur der Sache liegt es sodann, wie den begrifflichen Unterschieden niemals absolute Schranken in der wirklichen Geschichte entsprechen, vielmehr die unterschiedenen Momente des Begriffes hier durch mannichfache Nüancen und Mischbildungen vermittelt erscheinen, — dass wir in der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus auf Erscheinungen treffen, welche den Uebergang zwischen den bisher entwickelten Grundformationen vermitteln. So steht z. B. auf der Grenze zwischen dem socinianischen Unitarismus und dem reformirten System der Arminianismus; so bildet der Osiandrismus eine Vermittlung zwischen dem lutherischen System und der Mystik; endlich reicht selbst der Rationalismus der Mystik die Hand in einem Servet und anderen Antitrinitariern, in den Quäkern und Anabaptisten ³²⁾.

³²⁾ Durch die vorstehenden Bemerkungen über das Verhältniss des Socinianismus zum Katholicismus und zum Protestantismus überhaupt, wie zu seinen einzelnen Hauptgestaltungen, ist zugleich die Frage erledigt, in wie fern die Socinianer auch zu den Protestanten gehören, die zuletzt noch von Gabler in der Vorrede zu Zerrenner's Schrift über die socinianischen Grundlehren von Offenbarung und heiliger Schrift zum Gegenstand einer ausführlicheren Erörterung gemacht ist. Gabler meint hier (p. V), man sei sonst in der That zu ungerecht gegen die Socinianer gewesen (allerdings betrachtete die ältere protestantische Theologie den Socinianismus nicht viel anders, denn als eine ziemlich directe Emanation des bösen Geistes); man habe sie verdammt, ohne sie recht studirt zu haben, (dies kann man von den alt-protestantischen Theologen mit Recht nicht sagen). Und nun werde mancher Leser erstaunen, dass die Socinianer in den ersten

Was nun die Stellung des Unitarismus oder Socinianismus, mit dem wir es hier vorwiegend zu thun haben, zu der nachfolgenden Entwicklung des Protestantismus betrifft, so bietet sich hier zunächst die Bemerkung dar, dass die Blüthezeit des Socinianismus mit der Blüthezeit des älteren sei es lutherischen sei es reformirten Protestantismus zusammenfiel, nämlich in dem Verlauf des siebenzehnten Jahrhunderts, während das achtzehnte wie auf den Protestantismus überhaupt, so auch auf den Socinianismus in seiner früheren Form wenigstens auflösend und zersetzend influirte. Jene frühere Form nämlich repräsentirte zwar einerseits das Moment der Negation im Protestantismus, sofern sie zu ihrer Basis die *wesentliche Verschiedenheit* des Göttlichen und Menschlichen hatte; allein indem sie andererseits doch auch die Einheit der beiden Seiten immer noch festhalten will, so kommt sie hiedurch in das Gedränge mit ihren eigenen Principien, in ein Gewebe von Widersprüchen, welches ihr ein zwitterartiges und amphibolisches Aussehen giebt. Strauss hat den Socinianismus als die gemeinsame Wiege bezeichnet, in welcher der Supernaturalismus und der Rationalismus der neueren

Principien über Offenbarung, heilige Schrift und über die Vernunft noch so hyperorthodox gewesen sein; sie seien über den letzten Punct wahre Harmsianer ante Harmsium, und ihre Heterodoxie habe nicht in ihren Grundlehren gelegen, von denen sie ausgingen, sondern in der Anwendung auf einzelne Dogmen und in ihrer Exegese. Ihre Vernunft habe sich gleichsam gerächt für die Ungerechtigkeit, die sie gegen sie in den ersten dogmatischen Grundlehren begingen, und sie bei der Bibelauslegung bestochen, ehe sie sich's versahen, so dass sie so manche Stelle des N. T. falsch erklärten, ohne es zu wollen. — Wie sehr hier das eigentliche Wesen des Socinianismus verkannt, oder doch durchaus einseitig aufgefasst ist, wird sich besonders noch später bei der Darstellung der von Gabler angezogenen Lehrpunkte des Socinianismus ergeben. — Dass Gabler natürlich bei seiner Auffassung des Socinianismus sich unbedingt dafür erklärt, die Anhänger desselben zu den Protestanten zu zählen, darf wohl kaum noch bemerkt werden.

protestantischen Theologie noch beisammen liege ³³). Es ist dies richtig, sofern der Socinianismus ebenso wie der Supernaturalismus und der Rationalismus an einer durchaus äusserlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen sein Princip hat, und wie diese beiden Formen des modernen christlichen Bewusstseins vergebens sich abmühen, aus dem Zwiespalt mit sich selbst herauszukommen. So begegnet es ihm, dass während er einerseits den Menschen mit dem Rationalismus möglichst scharf von Gott trennt, so dass ihm der Begriff des Gottmenschen ebenso undenkbar erscheint, als ein viereckiger Kreis, er doch auf der andern Seite kein Bedenken trägt, mit dem Supernaturalismus Christum anzubeten und ihm überhaupt eine absolute Dignität zu vindiciren; und wie er einerseits mit dem Rationalismus die *ratio sana* als die letzte Appellationsinstanz erkannte, so scheute er sich doch auch andererseits mit dem Supernaturalismus so wenig vor dem Wunder als dem alles Begreifen Uebersteigenden, dass es ihm, wo es die Consequenz des Systems erforderte, gar nicht darauf ankam, zu den mannifachen in der heiligen Schrift ausdrücklich berichteten Wundern noch neue hinzuzufügen. In diesem amphibolischen Charakter des Socinianismus welcher nur eine Folge seines in sich widersprechenden Principes war, lag zugleich die Nothwendigkeit, dass er sich in dieser Zwiespältigkeit nicht halten konnte; mehr und mehr musste die eine der beiden Seiten, welche das eigentlichste Fundament seines Wesens bildete, hervortreten und die andere in sich absorbiren. Wir haben schon früher bemerkt, dass der Socinianismus das erste Glied in einer dem Protestantismus angehörenden Entwicklungsreihe bildet, welche das Moment des Unterschieds, der Negation, zu seiner wesentlichen Grundlage hat. Wenn man zweifeln wollte, ob eine solche Entwicklungsreihe mit Recht als dem Protestantismus angehörend betrachtet werde, so ist dabei zu bedenken, dass obwohl es einerseits die wesentliche Tendenz

³³) Die christliche Glaubenslehre. I. p. 56.

des Protestantismus ist, eine innerliche, lebendige Vermittlung der Gegensätze Gott und Mensch anzustreben, doch auch diese Vermittlung nur dadurch zu einer wahrhaften werden kann, dass auch das Moment des Unterschiedes, der Negation, in seiner ganzen Tiefe erfasst wird, und so nothwendig sind Erscheinungen, welche vorwiegend dieses Gepräge haben, dem Protestantismus, dass sie ein wesentlich integrirendes Moment seiner Entwicklung bilden. Die mit dem Socinianismus anhebende Bewegung konnte natürlich nur den Verlauf haben, dass das ihr eigentliches Wesen bildende Princip immer mehr alle Hemmungen, die es zu Anfang noch gefesselt hatten, überwand, und immer offenkundiger und unumwundener hervortrat; — so dass also das Moment des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen durch die endliche Verstandesdialectik des Subjects immer mehr in den Vordergrund gestellt ward, bis die Einheit endlich ganz negirt ward, und damit der Unterschied in den Widerspruch sich verwandelte, in welchem das Verhältniss von Gott und Mensch sich unter der Form des aut — aut darstellt.

Bei weitem schärfer als im Socinianismus ward nun schon im *Deismus* der Unterschied Gottes und des Menschen gefasst; beide Seiten wurden hier so weit auseinander gerückt, dass zwischen ihnen nur ein ganz allgemeines Band übrig blieb. Dabei ward der Mensch, das Endliche durchaus vorangestellt, und wie diese abstracte Trennung der beiden nothwendigen Seiten des christlichen Bewusstseins eben nur das Werk des endlichen discursiven Verstandes ist, so ward denn auch dieser durch den Deismus weit unverholener als das formale Fundamentalprincip aller Erkenntniss geltend gemacht, als dies durch den Socinianismus geschehen war, dessen *ratio sana* auch mit dem Unbegreiflichen noch zu recht zu kommen wusste. Der Deismus dagegen hat zu seiner wesentlichen Voraussetzung die Anerkennung, dass die menschliche Vernunft, welche bei ihm freilich nichts Anderes war, als eine abstract verständige Subjectivität, als letzte Appellationsinstanz über der Positivität der Schrift- und Kirchenlehre stehe. Hatte

der Socinianismus noch das *supra* von dem *contra rationem* unterschieden, und nur das letztere verworfen, so fiel dagegen dem Deismus das *supra* mit dem *contra* zusammen, das Uebervernünftige war ihm mit dem Unvernünftigen identisch. Baur hat mit Recht auf die vermittelnde Stellung aufmerksam gemacht, welche Spinoza durch seinen *Tractatus theologico-politicus*, die *Magna charta* des englischen Deismus, zwischen dem Socinianismus und dem Deismus einnehme ³⁴). Die Autonomie des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, welche die englischen Deisten im Grunde schon als ein wohl-erworbenes Recht voraussetzen, sei hier zuerst der Vernunft mit einer Evidenz vindicirt, welche für alle folgenden Zeiten grundlegend sein musste, und so Vieles, was die englischen Deisten und so manche andere Verfechter des Rechts der Vernunft in der Folge geltend machten, sei nur eine Wiederholung und weitere Ausführung des schon von Spinoza Gesagten. Ueberhaupt beruht ja auch die ganze mit Cartesius und Spinoza beginnende selbstständige Entwicklung der neueren Philosophie auf dem Satze von der Autonomie der menschlichen Vernunft. Die erste Grundlage dazu war gelegt durch die in der Reformation vollbrachte Befreiung des christlichen Glaubens von der Autorität. Ebenso aber wie hier das Subject in seiner Unmittelbarkeit als das Gläubige in die Sphäre der Freiheit und Spontaneität hinübergetreten war, so musste eben diese Veränderung eintreten mit dem auf dem Standpunct der Vermittlung, der Reflexion und des Wissens stehenden Subject. War überhaupt einmal die Fessel der Autorität gebrochen, so hatte das durch das verständige oder vernünftige Begreifen vermittelte Wissen ein nicht minderes Anrecht auf die Freiheit der Selbstbestimmung als der Glaube. Im Socinianismus war diese Emancipation der Vernunft vom Glauben erst halb durchgeführt, und selbst erst in theologischer Form und auf theologischem Gebiet vollzogen; durch Cartesius dagegen und besonders Spinoza stellte

³⁴) Die Lehre von der Dreieinigkeit. III, p, 602 f.

die Philosophie und mit ihr die Vernunft sich auf eigene Füße und die Rückwirkungen auf das Gebiet der Theologie waren fortan unvermeidlich.

Als nun die altprotestantische Theologie zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ihr Ende herannahen fühlte, und sich nach einem Verjüngungsmittel umsah, welches sie in sich selbst nicht besass, musste sie ihre Blicke auf die Philosophie richten, die Heldinn des Tages, die obwohl sie bei ihrem ersten Auftreten (besonders in Spinoza) nicht gerade viele Sympathien für das wankende Alter gezeigt hatte, doch alsbald demselben auf halbem Wege entgegen kam, so bald sie merkte, dass man von dorthier ein ernstliches Verlangen trage, sich auf ihrem Arm zu stützen. Die Alliance der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie mit dem Glauben schien dem letzteren eine unerschütterliche Festigkeit zu verleihen. Und doch war es nur ein Schein, wie die folgende Entwicklung deutlich genug gezeigt hat. Das Bündniss war von beiden Seiten mit gewissen Vorbehalten eingegangen, die auf die Länge der Zeit für eine jede der beiden Parteien als eine unerträgliche Fessel sich erwiesen. Doch musste der Glaube, erstarrt, wie er damals war, in den Banden des Formalismus und ohne Kraft, die von Tage zu Tage steigenden Anforderungen des Bundesgenossen zurückzuweisen, die Kosten des Bündnisses tragen, und behielt endlich von der ganzen Fülle seines Reichthums kaum so viel übrig, um sich ein kümmerliches Dasein zu fristen. Der Geist, welcher früher in den von dem Kern der protestantischen Kirche perhorrescirten rationalistischen Erscheinungen Leben und Gestalt gewonnen hatte, der Geist, welcher in dem subjectiv verständigen Zersetzungsprocess die Gegensätze des Unendlichen und Endlichen als wesentlich fixirt hatte, drang fortan immer tiefer ein auch in die centralen Bildungen des Protestantismus, alle Unterschiede nivellirend in die unerquickliche Flachheit des Populären und Vulgären. Der religiöse Gehalt musste verloren gehen, je mehr die Einheit Gottes und des Menschen in den Hintergrund gedrängt ward; denn das Wesen der

Religion und zumal der christlichen als der Religion der Ver-
söhnung, besteht eben darin, dass der Unterschied zur Ein-
heit aufgehoben wird, dass Gott dem Menschen ferner nicht
als eine fremde jenseitige Macht gegenübersteht, sondern
wie er selbst in die Menschheit eingegangen und an dem
Loose des Endlichen Theil genommen hat, so auch dieses
zu sich emporhebt und es mit seiner Herrlichkeit bekleidet.
Aber das Wort vom Gottmenschen war dieser Zeit ein längst
entschwundener Traum der Kindheit, und wo man es noch
festhielt, da war es doch nichts Anderes als eine unverstan-
dene hieroglyphische Tradition aus alten Tagen, die man
mehr aus Pietät als aus wirklicher Ueberzeugung fernerhin
noch mit sich herumtrug. Daher denn der Deismus, der ja
das Band zwischen Gott und dem Menschen möglichst lockert,
und den ersteren für das endliche Auge in eine unabsehbare
Entfernung hinwegrückt, alsbald nicht nur in seiner Heimath
jenseits des Canals, sondern nicht minder auf französischem
und deutschem Boden einen zahlreichen Anhang fand.

Aber auch die Philosophie, aus deren Uebergriffen dem
Glauben diese Beeinträchtigung erwachsen war, hatte ihres
Sieges wenig Freude. Die Vernunft, welche sie zur Herr-
schaft gebracht hatte, war zunächst noch mit der Bestimmung
der einseitigen Subjectivität behaftet. Einmal erwacht zu dem
Gefühl seiner eigenen Bedeutung, versuchte das Subject seine
Macht an der ihm gegenüberstehenden Objectivität, indem
es dieselbe Schritt vor Schritt auflöste und über den Haufen
warf. Als dieses seiner Meinung nach mit Allem fertige dünkt
sich das Subject das glückselige zu sein, und diese Glückselig-
keit ist das Ziel seines Strebens. Aber nachdem es an dieses
Ende gekommen ist, erweist sich die vorgespiegelte Glückselig-
keit als eine *fata morgana* in der selbstgeschaffenen Wüste;
es ist vielmehr die Unglückseligkeit, die natürliche Folge alles
egoistischen Gebahrens, welche das Subject vorfindet. Mit
dem Inhalt der Objectivität hat es allmählig ohne es zu merken,
auch seinen eigenen Inhalt negirt, und je mehr es dem er-
sehnten Ziele naht, schwinden seine Kräfte und das Leben

entweicht; die ganze concrete Fülle des reichen Inhalts ist verloren gegangen, nur die abstracte Form des Selbstbewusstseins geblieben. Und wie das Subject in der Objectivität jeglichen festen Halt zerstört hat, so schwankt es selber nun auch unstät umher, ein Spiel der Winde, und auf die rathlose Frage, was ist Wahrheit, antwortet ihm nur das Echo. Das war die Lage, in welche das Subject durch die Popular-Philosophie des vorigen Jahrhunderts gebracht war; zum Leben zu wenig, zum Sterben zu viel.

Da ward es ihm unheimlich in der trostlosen Einöde, die es selber sich geschaffen; um jeden Preis musste diese unerträgliche Leere ausgefüllt werden. Und hinabsteigend in die Tiefen seines eigenen Selbst suchte es hier die Objectivität wieder zu finden, welche es ausser sich vernichtet hatte, und fand sie, wenn auch zunächst nur als unumgänglich nothwendiges Postulat. Die Einheit des Subjects mit der Objectivität war bei Kant erst eine postulirte, eine sein sollende, noch nicht eine begriffene; begriffen hatte sich vielmehr das Subject erst als das in seiner Endlichkeit von der Objectivität verschiedene; und ebenso war die Einheit des Menschen mit Gott nur ein kategorischer Imperativ, ein Postulat, ein Sein-sollen, während theoretisch nur erst der wesentliche Unterschied der beiden Seiten für das Selbstbewusstsein vermittelt war. Die kantische Philosophie tritt hier in eine Linie mit denjenigen Erscheinungen der Theologie, welche den Gegensatz zwischen Unendlichen und Endlichen, über den sie nicht hinausgekommen sind, in dem dualistisch gefassten Verhältniss des Willens zum Wesen aussprechen. Gott und Mensch, substantiell und intellectuell absolut verschieden, sollen moralisch eins sein. Der Nachdruck fällt hier also durchaus auf die practische Seite des Subjects, sofern es Wille ist; hier liegt seine Unendlichkeit und Göttlichkeit. — Wenn nun der Kantianismus mit der Theologie den modernen Rationalismus erzeugte, so erhellt es leicht, dass derselbe in mehr als einer Beziehung mit jenen früheren Erscheinungen sympathisiren musste, als deren *ersten* systematischen Abschluss wir den

Socinianismus bezeichnet haben; derselbe Standpunct der endlichen Verstandesreflexion, dieselbe Trennung des Göttlichen und Menschlichen, was das Wesen anbetrifft, dieselbe Einigung der beiden Seiten auf dem Wege des Willens; daher dieselbe practische Tendenz, welche die christliche Speculation nur in so weit gelten lassen will, als sie von directem Einfluss ist auf den Willen oder das Handeln, als den wirklich gewordenen Willen. — Indem aber die Einheit des Menschen mit Gott nur eine Einheit des Willens sein sollte, ward sie dadurch zur Willkühr, deren Wesen es mit sich bringt, ebenso gut auch nicht sein zu können; auch musste man immer sogleich eingestehen, dass in der practischen Wirklichkeit jene Willenseinheit nie realisirt werde, vielmehr immer nur ein Soll bleibe. Nur in einem Menschen, dem Stifter der christlichen Religion, lässt der Socinianismus den menschlichen Willen dem göttlichen vollkommen entsprechen, so dass er also als der schlechthin sündlose erscheint, während es wenigstens ziemlich zweifelhaft ist, wie der moderne Rationalismus über diesen Punct denkt. Sein philosophischer Meister behauptet bekanntlich ebenso sehr die Möglichkeit einer dem Ideal vollkommen entsprechenden Persönlichkeit, da der Mensch, was er soll auch können muss, als er auf der anderen Seite die Unmöglichkeit geltend macht, irgend eine bestimmte Wirklichkeit als die der Idee schlechthin adäquate darzuthun. — Sieht man indess von den einzelnen Differenzen ab, welche zwischen dem Socinianismus und dem modernen Rationalismus statt finden, so ist das Verhältniss beider im Wesentlichen dahin zu bestimmen, dass das rationalistische Princip, welches dort noch mannichfach durch sein Gegentheil, das supranaturalistische, eingeengt und gehemmt wird, hier eine freie und uneingeschränkte Bewegung genießt, wodurch freilich doch nicht gehindert werden kann, dass es zuletzt wieder in sein Gegentheil umschlägt. Der moderne Rationalismus consequent zu Ende gedacht, führt ebenso unvermeidlich zum Supranaturalismus, wie dieser zu jenem, und es ist diese Cirkelbewegung auf dem Standpuncte

einer dualistischen Weltanschauung, wie es auch die kantische nach einer Seite immer noch ist, schlechterdings nicht zu durchbrechen.

Durch die fichtesche Philosophie, welche nicht nur practisch, sondern auch theoretisch das Subject selbst als die Versöhnung seines Gegensatzes zu seinem Anderen gefasst hatte, geschah nun der Uebergang zu dem schellingschen und von da wiederum zu dem hegelschen System, wo die Einheit des Subjects mit der Objectivität nicht minder als die Einheit des Menschen mit Gott aus der Form der einseitigen Subjectivität und mithin aus der Zufälligkeit und Willkühr vollends erlöst, und als ein objectives, an und für sich seiendes Verhältniss gefasst ward. Wie die früheren philosophischen Systeme influirten natürlich auch diese letzten Gestaltungen der Philosophie wesentlich auf die Theologie. Das Subject ward wiederum dazu hingeführt, einen wesentlichen Gehalt in der Objectivität der Schrift- und Kirchenlehre, sowie überhaupt der ganzen kirchlichen Entwicklung anzuerkennen. Der Begriff des Gottmenschen war fortan weder ein unbegreifliches Geheimniss mehr, noch auch eine sinnlose Unmöglichkeit; vielmehr war es dieser Begriff, um den sich die ganze Blüthe der philosophischen und theologischen Speculation concentrirte. So schien die Negation wieder einmal überwunden, und das Ziel des Protestantismus, die innere, lebendige Vermittlung des Subjects und der Objectivität, Gottes und des Menschen erreicht. Bald aber zeigte es sich, dass die Kluft der Negation noch lange nicht in ihrer ganzen Tiefe durchmessen war. Das Bewusstsein erzeugte sich an dem Verhältniss der Idee zur Wirklichkeit; denn während die Philosophie die letztere der ersteren schlechthin unterordnete, so glaubte die Theologie, welche als die Wissenschaft vom Christenthum an der concreten historischen Wirklichkeit ihren Ausgangspunct und ihren Inhalt hat, die letztere nicht aufgeben zu können, ohne ihr eigenes Todesurtheil zu unterschreiben. Die Differenz, welche anfangs in der Freude über die gelungene Versöhnung übersehen oder überdeckt war, musste zum Bewusstsein

kommen, sobald man Zeit und Neigung hatte, das geschlossene Bündniss einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, und hier zeigt es sich denn, dass der Gegensatz gegen die Theologie in einen Gegensatz gegen den Protestantismus nicht nur, sondern gegen das Christenthum, ja gegen die Religion überhaupt umzuschlagen drohte. Mehr als einmal haben wir schon darauf hingewiesen, dass der Protestantismus, sofern er zu seinem Princip die wahrhafte innere Vermittlung des Subjects mit der Objectivität, des Menschlichen und des Göttlichen hat, auch das Moment des Unterschiedes, der Negation zu seinem vollen Recht kommen lassen muss, um dasselbe von Grund aus überwinden zu können. Wir haben die allgemeinen Züge der negativen Entwicklung in dem Vorangehenden von ihrem ersten Auftreten im Protestantismus an kurz hervorgehoben: immer war bisher die Einheit gegen den Unterschied nur in den Hintergrund gestellt, noch nicht ganz aufgehoben. Sobald dies geschah, musste der Unterschied, welcher schon in den früheren Gestaltungen der negativen Entwicklungsreihe als wesentliche Verschiedenheit und diametraler Gegensatz gefasst war, in die Exklusivität des Widerspruches übergehen, wo die Position des einen der entgegengesetzten Glieder die Negation des andern ist. Auf dieser äussersten Spitze wird die Dialectik des Protestantismus zur Dialectik der Religion selbst und ihrer Negation.

Dies Stadium in der Entwicklung des Protestantismus hat in der Gegenwart bereits begonnen. Und zwar sind — wenn wir recht sehen — die hieher gehörigen Erscheinungen der Gegenwart erst das Vorspiel von dem, was die Zukunft bringen wird. Der Widerspruch wird noch weit tiefer in das eigentliche Leben selbst eindringen als es bisher geschehen ist. Die wahre Religiösität wird sich, wie noch nie zuvor, hervorzu-
ringen haben aus dem Kampfe gegen Aberglauben und Unglauben, gegen Afterreligion und gegen Irreligion. Sollen diese Feinde wahrhaft überwunden werden, so müssen sie ihren Inhalt nach seiner ganzen Tiefe entfalten, practisch nicht minder wie theoretisch. —

I.

Der Socinianismus in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Sobald einmal, wie es durch die früheren Angriffe der deutschen und schweizerischen Reformatoren geschehen war, das Autoritätsprincip seine absolute Herrschaft verloren hatte, so war es nur natürlich, dass die religiöse Bewegung, welche die Gemüther ergriffen hatte, anfangs einen ziemlich chaotischen regel- und ordnungslosen Charakter an sich tragen musste. Denn nachdem zuvor die theoretische nicht minder als die practische Seite der altkirchlichen Zustände hinlänglich unterminirt war, so musste mit dem Weichen der letzten einzigen Stütze der Autorität ein Zusammensturz des ganzen Gebäudes erfolgen, und wie viel oder wie wenig davon erhalten blieb, das hing lediglich von der Subjectivität der Reformatoren ab. Deren aber gab es so viele als sich zum Reformationswerk berufen hielten, und Solcher war keine kleine Zahl, nachdem einmal die eigene Betheiligung an religiösen und kirchlichen Angelegenheiten jedem einzelnen Gläubigen nicht nur ein Recht sondern sogar eine Pflicht geworden war. Und wie nun der Eine dies der Andere jenes, der Eine viel der Andere wenig aus dem grossen Ruin gerettet hatte, so kam nun auch Jeder mit einem neuen Bauplan für das neue Haus und verlangte, dass danach gebaut werden sollte. Da aber jeder ein gleiches Anrecht auf Berücksichtigung in Anspruch nahm, so blieb am Ende einem Jeden nichts Anderes übrig, als mit denen, die sich freiwillig seiner Ueber-

zeugung angeschlossen, so gut zu bauen als es eben gehen wollte, und so erblickte man denn in der Reformationszeit eine ungeheure Regsamkeit, unzählige Ansätze zu Neubauten, von denen freilich die Meisten nicht vollendet wurden, indem die Arbeiter sich bald um wenige grössere und festere Hauptgebäude sammelten.

Man begegnet häufig der ganz falschen Vorstellung, wie sie aus einer Uebertragung der späteren Entwicklungsformen auf die Anfänge hervorzugehen pflegt, als biete die Reformation schon seit ihrem ersten Beginn jenes wohl geordnete, nur in wenige grössere Hauptzüge gegliederte Ganze dar, welches sie in ihrem späteren Verlaufe darstellt, während es der von jenen Haupttypen abweichenden Bildungen nur wenige gleich hier und da sporadisch aufleuchtenden und verlöschenden Irrwischen gegeben habe. Wer irgend Gelegenheit gehabt hat, auf die Anfänge des Reformationszeitalters einen unbefangenen prüfenden Blick zu werfen, dem wird es nicht entgangen sein, dass die Vorzeit der Reformation in jeder Beziehung das Bild einer gewaltigen, chaotisch gährender Masse darbietet, in welcher Alles noch ein ungewisses schwankendes und fliessendes Ansehn hat, wenn gleich die Keime aus denen später die grösseren Hauptgebilde erwachsen, schon besonders hervortreten beginnen. So sah man das religiös kirchliche Element gemischt mit dem politischen und socialen, das Theoretische mit dem Practischen, das Rationale mit dem Supernaturalen, das schwärmerisch Mystische mit dem verständig Reflectirenden, die Orthodoxie mit der Heterodoxie, die Reformation mit der Revolution: es war als ob der Geist der Geschichte einmal erproben wolle, wie viele und mannichfaltige Combinationen sich aus den zahllosen Mischungen unendlich variirter Lebenselemente bilden lassen.

Es erhellt daraus die Schwierigkeit, die Hauptgestalten der spätern Entwicklung bis in ihre ersten Anfänge zu verfolgen. Denn je mehr man sich dem Anfange nähert, desto unbestimmter werden die Umrisse, desto mehr fliessen die einzelnen Erscheinungen in einander über und verschwimmen in

dem allgemeinen Gewoge reformatorischer Elemente. Leichter ist natürlich das Zurückgehen auf den ersten Anfang da, wo an der Spitze eine besonders hervorragende Persönlichkeit steht, welche durch ihren Einfluss die ganze Entwicklungsreihe beherrscht, wie dies z. B. bei dem lutherischen Typus der Fall ist. Doch bietet auch selbst das erste Auftreten Luther's unverkennbar ein Ineinanderspielen der meisten Elemente dar, welche die Reformationszeit bewegten und erst allmählig entwickelte sich der feste bestimmte Typus, der seine spätere Wirksamkeit bezeichnet und von ihm auf die nach ihm benannte Kirche überging. Am schwierigsten dagegen ist das Zurückgehen auf den Anfang einer Entwicklungsreihe dort, wo sich derselbe in eine Vielheit von einzelnen Erscheinungen verliert, welche Alle mehr oder weniger von einander abweichen. Ganz besonders ist dies der Fall mit den extremen Bildungen des protestantischen Geistes, mit dem Anabaptismus und Antitrinitarismus. Beide bieten anfänglich in ihren zahlreichen Repräsentanten nicht nur an sich betrachtet die mannichfaltigsten Nüancen dar, sondern sie gehen auch in den verschiedensten Abstufungen in einander über, und sind endlich mit den centralen Bildungen des Protestantismus so eng verschlungen, dass der Geschichtschreiber oft in Verlegenheit sein muss, wo er sie unterzubringen hat.

Es ist hier nicht die Absicht, ausführlicher auf die ersten Anfänge des Antitrinitarismus im Reformationsalter einzugehen, zumal da dieselben in neuester Zeit zum Gegenstand einer abgesonderten Untersuchung gemacht sind ¹⁾. Sie werden daher hier des Zusammenhangs halber nur kurz und einleitend berührt werden, indem unsere eigentliche Aufgabe erst mit dem

¹⁾ Trechsel: Die protestant. Antitrinitarianer vor Faustus Socin. Erstes Buch: Mich. Servet und seine Vorgänger. Heidelb. 1839. Zweites Buch: Lelio Sozini und die Antitrinitarianer seiner Zeit. 1844. — Das dritte Buch wird die Geschichte des Antitrinitarismus in Polen bis zum Auftreten des Socinus umfassen. — Manches hieher gehörige Interessante findet sich auch in Hagen's Geist der Reformation und seine Gegensätze. Bd. II. 1844. —

Auftreten des Socinus beginnt, dem es gelang, die mancherlei verschiedenartigen und mit mannichfachen heterogenen Elementen vermischten Anfänge des Antitrinitarismus in eine einzige grosse Hauptgestaltung von bestimmten scharf ausgeprägten Umrissen zu vereinigen.

Der Antitrinitarismus ist keine Erscheinung, welche aus besonderen örtlichen Verhältnissen oder persönlichen Eigenthümlichkeiten begriffen werden könnte. Der Grund, aus dem er hervorging, war allgemeiner Natur. Durch die letzte Entwicklung der scholastischen Periode war der Bruch des denkenden verständigen Subjects mit der Kirchenlehre so weit vollendet, dass nur noch das äusserliche Band der Autorität beide widerstrebenden Seiten zusammenhielt; sobald nun durch das Gelingen der Reformation auch das letzte Band zerrissen, sobald die Macht der kirchlichen Autorität gestürzt war, so stand dem Subject nichts im Wege, wenn es sich gegen die ganze Objectivität des überkommenen kirchlichen Lehrbegriffs aufzulehnen versuchte. Zwar hatte die Reformation anfänglich vorzugsweise keine theoretische Abzweckung; practische Uebelstände waren es, deren Abstellung man im Auge hatte. Aber war hier einmal die Bahn gebrochen, so musste man alsbald die Entdeckung machen, dass das Practische eng genug mit der Theorie zusammenhänge, um auch auf diesem Gebiet eine Reformation oder wenn man will Revolution als nothwendig erscheinen zu lassen. Wenn nun aber die Männer, welche man vorzugsweise mit dem Namen der Reformatoren zu bezeichnen pflegt, den theoretischen Umwandlungsprocess auf diejenigen Dogmen beschränkten, welche der kirchlichen Praxis zunächst lagen, wogegen sie eine ganze Reihe anderer Dogmen von speculativerer Natur unverändert aus dem Katholicismus herüber nahmen, so besonders die theologischen und christologischen Bestimmungen des katholischen Lehrbegriffs, so lag es doch in der Natur der Sache, dass andere mehr der Speculation zugewendete Geister auch diese Dogmen von der allgemeinen Reformation nicht ausgenommen wissen wollten. Es lag dabei die richtige Erkenntniss zu

Grunde, dass es ein inconsequentes und völlig äusserliches Verfahren sei, eine Reihe von Bestimmungen des katholischen Standpunctes anzunehmen, während man eine andere aufgab, da doch vielmehr und zumal bei einem so consequenten System wie das Katholische die Präsumtion statt finden musste, dass alle Bestimmungen desselben mehr oder weniger Ausflüsse einer und derselben Grundanschauung seien. Aber auch der heftigen Opposition, welche die protestantischen Haupttypen dem Versuch entgegensetzten, jene durch ein mehr als tausendjähriges Bestehen sanctionirten Dogmen in den Neuerungsprocess hineinzuziehen, lag unstreitig ein richtiges Moment zu Grunde. Es war das richtige Gefühl, dass die Bedingungen zu einer Neugestaltung in dieser Beziehung noch nicht vorhanden waren. In jenen Dogmen von wesentlich speculativer Natur konnte in der That eine wirkliche Umgestaltung nur erreicht werden vermittelt der Philosophie, und zwar einer gleichfalls neugestalteten Philosophie. Diese aber war noch nicht vorhanden: eine Philosophie des Protestantismus sollte erst geboren werden, und erst als diese einen gewissen Grad von Ausbildung erreicht hatte, konnten jene speculativen Dogmen eine dem protestantischen Princip wirklich angemessene Umbildung erfahren. Die Thätigkeit des Antitrinitarismus konnte hier vorzugsweise nur eine negative auflösende sein. Seine Opposition musste sich gegen die äusserlichen mechanischen Vermittlungen der Gegensätze richten, über welche das katholische Dogma nie hinausgekommen war. Dass damit die Gegensätze zunächst wieder desto schäfer auseinander treten mussten, lag in der Natur der Sache; aber indem der Antitrinitarismus die illusorischen Vermittlungen schonungslos zerstörte, welche der Protestantismus aus der katholischen Heimath mit herüber gebracht hatte, so war er eine beständige Mahnung, dass der Protestantismus noch nicht war, was er sein sollte, dass das protestantische Princip noch weit entfernt war, allseitig durchgedrungen zu sein.

Bei dieser allgemeinen mit dem Hervortreten der Reformation gesetzten Nothwendigkeit des Antitrinitarismus darf es

nicht befremden, wenn wir seine Anfänge überall verbreitet finden, wo ein regeres geistiges Leben und ein tieferes Interesse an den religiösen Bewegungen der Zeit vorhanden war. Die Stammsitze der Reformation Deutschland und die Schweiz stehen auch hier in erster Linie. Ein Ludw. Hetzer, Joh. Denck, Conradin Bassen, Jac. Kautz von Bockenheim und Joh. Campanus gehören ihrer Wirksamkeit nach grösstentheils beiden Ländern, nur zum geringeren Theile Deutschland allein an. Von ihnen starben zwei durch das Schwerdt, Hetzer und Bassen, beide im J. 1529, der Eine zu Constanx, der Andere zu Basel hingerichtet, doch Hetzer wenigstens nicht unmittelbar um seiner religiösen Ansichten willen. Joh. Denck, unstreitig der Bedeutendste unter ihnen, den sogar ein Oecolampadius seiner Fürsprache nicht unwürdig achtete, war ein Jahr früher zu Basel an der Pest gestorben. Er kann durch die mystisch speculative Färbung seines Antitrinitarismus als Servets nächster Vorläufer betrachtet werden. Jac. Kautz ward 1529 in Strassburg gefangen gesetzt, dem nämlichen Jahre wo Campanus auf dem Religionsgespräch zu Marburg öffentlich auftrat. Der Letztere starb in hohem Alter nach 1574, nach einer vieljährigen Gefangenschaft zu Cleve. Bei den genannten Männern war der Antitrinitarismus, der sich indess fast bei Jedem anders gestaltete, bald mehr bald weniger mit dem anabaptistischen Element verbunden. Noch entschiedener trat diese Verbindung hervor bei Adam Pastoris (Rudolph Martini), der nach einer unstäten Wirksamkeit in Holland und Niederdeutschland endlich nach der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts zu Emden in Ostfriesland starb, und endlich bei Dav. Joris, dem bekannten Haupt der extremeren Partei der Wiedertäufer, der nachdem er seit 1544 den in den Niederlanden und Niederdeutschland über seine Partei verhängten Verfolgungen entflohen war, unerkannt zu Basel unter dem Namen Joh. v. Bruck sich aufhielt, wo er 1556 starb. Wie gewaltig sich schon seit dem dritten Jahrzehnt des sechzehnten Jahrhunderts die antitrinitarischen Bestrebungen im Verein mit anabaptistischen

Sympathien zu regen begannen, welchen Anklang sie fanden bei einer grossen Zahl der Zeitgenossen, mit welcher Furcht sie die Gemüther der Männer erfüllten, welche bis dahin die Reformation vorwiegend geleitet hatten, erkennt man ohne Mühe, wenn man die Actenstücke jener Zeit einsieht, und die hieher gehörigen Aeusserungen in den Schriften besonders in dem Briefwechsel der Reformatoren vergleicht. Schon 1526 oder 1527 konnte Andr. Althamer eine eigene Schrift ausgehen lassen wider die neuen Juden und Arianer unter christlichem Namen, welche die Gottheit Christi verleugnen, und an die göttlichen Mysterien den Maassstab ihres Verstandes legen ²⁾; und die augsburgische Confession hielt es für nöthig, in ihrem ersten Artikel nicht nur die alten sondern auch die neuen Samosatener zu verdammen, welche das Wort und den Geist nicht für unterschiedliche Personen, sondern jenes für ein eigentliches gesprochenes Wort, diesen für eine göttliche Wirkung und Regung in den Geschöpfen erklärten.

Bald sollten indess die Angriffe des Antitrinitarismus auf das orthodoxe Bekenntniss eine drohendere Gestalt gewinnen. Der Mann, welcher den ersten systematischen und allseitig durchgeführten Angriff nicht nur auf die herrschenden trinitarischen und christologischen Vorstellungen, sondern auch auf andere Hauptpunkte der damaligen orthodox protestantischen Theorie und Praxis unternahm, war Mich. Servet, ausgezeichnet durch die Schärfe seiner Dialectik verbunden mit einem wirklich speculativen Talent. Seine Schriften, unter ihnen die bedeutendsten die sieben Bücher über die Irrthümer der Trinität und die Wiederherstellung des Christenthums ³⁾,

²⁾ „Das unser Herr Christus Jesus wahrer Gott sei, Zeugniß der heiligen Geschrifte, wider die neuen Juden und Arianer, Unter Christlichen Namen, welche die Gottheit Christi verleugnen, durch Andrean Althamer.“

³⁾ De Trinitatis erroribus ll. VII. 1531. — Dialogorum de Trinitate Libri duo mit einem Anhang De justitia Regni Christi capp.

zeigen ein seltenes Gemisch von Rationalismus, Mystik und Speculation. Der Eindruck den sie machten war tief genug, um das Leben ihres Verfassers lange zu überdauern. Von Geburt ein Spanier, seinem Beruf nach ein Arzt, hatte er Frankreich, die Schweiz und das südliche Deutschland zum Schauplatz seiner Wirksamkeit gemacht. Mit mehreren der schweizerischen Reformatoren stand er in persönlichen Beziehungen, und besonders Calvin ward von ihm mit brieflichen Anfragen und Zumuthungen gequält, bis endlich dieser, müde der erfolglosen Bemühungen den Unverbesserlichen zu bekehren den Briefwechsel abbrach und es gegen seine Freunde kein Hehl hatte, dass er seinen Gegner falls er in seine Hände fiel nicht mit dem Leben davon kommen lassen würde ⁴⁾. Das Erscheinen der „Wiederherstellung des Christenthums“ war die Veranlassung zu Servets Untergange. Auf eine Denunciation von Genf aus in Vienne, seinem damaligen Aufenthaltsort angeklagt und verhaftet, rettete er sich durch die Flucht. In der Absicht sich nach Italien zu begeben, ward er bei der Durchreise in Genf, wo er länger als nöthig verweilte, auf Calvin's Betrieb verhaftet und bestieg am 27sten October 1553 für seine religiöse Ueberzeugung den Scheiterhaufen, nachdem ihm Calvin vergeblich die Gnade des Schwerdtes zu erwirken getrachtet hatte. Das tragische Ende Servets liefert den Beweis, wie wenig der Geist des Protestantismus noch dahin gelangt war, das Leben von den katholischen Reminiscenzen zu reinigen. Denn nicht etwa als ein isolirt stehendes Urtheil hat man den Todesspruch über Servet zu betrachten, welches dem damaligen Protestantismus im Allgemeinen nicht zugerechnet werden könnte, und nicht

quatuor. 1532. — Christianismi Restitutio. 1553. — Den ausführlicheren Titel dieses Werks findet man bei Sand, Mosheim, Bock, Trechsel, wo überhaupt das Nähere zu vergleichen ist.

⁴⁾ Brief an Farel vom 7ten Febr. 1546 bei Trechsel I, p. 119: „Nam si venerit, modo valeat mea auctoritas, virum exire nunquam patiar.“

blos auf Calvin's Namen lastet der schwere Vorwurf. Schon lange vor dem Tode Servets hielt Bucer ihn würdig, dass ihm die Eingeweide herausgerissen würden, Beza und Bullinger vertheidigten das Verfahren Calvin's, und dass auch die lutherische Kirche nicht fehle, bezeichnete der „milde“ Melanchthon das genfer Bluturtheil als einen gerechten Spruch. Mag man auch zur Entschuldigung auf die noch unvollkommene Einsicht des Zeitalters und eine Jahrhunderte lange Gewohnheit sich berufen: die Entschuldigung reicht nicht aus; Protestanten mussten das Bewusstsein haben, dass die ganze Existenz der Reformation nur auf dem Bruch der Gewaltpraxis in Glaubenssachen beruhe; sollte *hier* die äussere Gewaltanwendung in den Schein des Rechtes eingekleidet werden, so durfte man sich von protestantischer Seite auch nicht ferner beklagen, wenn Rom die Abtrünnigen mit Feuer und Schwerdt bestrafte. Doch zur Ehre des Zeitalters sei es gesagt: es gab nicht wenige hellsehende und freisinnige Männer, welche die blutige Maassregel, wie überhaupt alle Gewaltanwendung gegen Häretiker, als eine Verletzung des evangelischen Geistes und als einen Rückfall auf den alttestamentlich gesetzlichen katholischen Standpunkt auf das Entschiedenste missbilligten. Aber der grosse Grundsatz der Glaubensfreiheit, den man heut zu Tage auf protestantischem Gebiet in der Theorie wenigstens nicht mehr anzufechten wagt, musste sich damals erst die Anerkennung erkämpfen, und trug seinen Vertheidigern von den starren Anhängern des Herkommens nichts ein als den Vorwurf des religiösen Indifferentismus, ja des Atheismus.

Als die Kunde von Servet's schmählichem Ende sich von Genf aus verbreitete, war das antitrinitarische Element in der Schweiz bereits zu einer bedenklichen Stärke und Verbreitung gelangt. Von jenseits der Alpen war der unerwartete Zuwachs gekommen; ganze Schaaren von Anhängern der Reformation hatten den heimathlichen Boden Italiens verlassen und in den benachbarten Thälern der Schweiz eine Zuflucht gesucht vor der vernichtenden Verfolgung, mit welcher Rom die Reformation in Italien erdrückt hat.

Schon früh, wenige Jahre nach dem ersten Auftreten Luther's in Wittenberg ⁵⁾ hatte die Reformation in Italien bereits Eingang gewonnen. Sie verbreitete sich rasch; denn der Boden war dafür geebnet: die kirchlichen Missbräuche waren gerade hier auf die höchste Höhe gestiegen, und an Erkenntniss derselben fehlte es nicht. Seit der letzten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts hatte der Geist des classischen Alterthums ein neues Leben in Italien begonnen. Er hatte wenigstens dem gebildeteren Theil der Bevölkerung die Augen geöffnet über die herrschende Barbarei und die unerträglichen Missbräuche, welche die kirchlichen Zustände entstellten. Aber wie es zu geschehen pflegt, die Erkenntniss der Vergehen, deren sich die Kirche schuldig gemacht hatte, hatte eine beklagenswerthe Entfremdung gegen alles kirchliche und religiöse Leben überhaupt in ihrem Gefolge. In keinem Lande war die Gleichgültigkeit ja die Verachtung gegen alle Religion so gross, wie in Italien zu Ende des funfzehnten und Anfang des sechzehnten Jahrhunderts; und die humanistischen Studien dienten häufig genug als Waffe gegen die Religion. Indifferentismus und Atheismus waren neben einer zügellosen Sittenlosigkeit bis in die obersten Regionen der Kirche eingedrungen, und was von ihren höchsten Würdenträgern erzählt wird, beweist wenigstens auch wenn es nicht wahr wäre, doch wessen sie von den Zeitgenossen fähig geachtet wurden. Bei diesem Zustande der höhern Schichten der Gesellschaft konnte man eine Begünstigung der Reformation durch dieselben nur erwarten, so lange keine Gefahr damit verbunden und anderweitige Interessen dadurch nicht verletzt wurden. Sobald ein solcher Conflict eintrat, zog man es vor, in der Kirche zu bleiben, welche nicht minder über Ehrenstellen und Gunstbezeugungen als über Galgen und Scheiterhaufen gebot, im Uebrigen aber tolerant genug war, sich

⁵⁾ Vergl. Thom. M. Crie's Geschichte der Fortschritte und Unterdrückung der Reformation in Italien, übers. von Friederich. 1829. p. 33 ff.

mit einem äusserlichen Bekenntniss zu begnügen. Die Theilnahme der höchsten Stände an den reformatorischen Bestrebungen in Italien ist im Ganzen genommen unbedeutend gewesen; es mangelte ihnen das religiöse Interesse, während dagegen die untersten Schichten der Gesellschaft der erforderlichen Bildung entbehrten. Ihren Hauptsitz hat die Reformation in Italien unter den gebildeten Mittelclassen insbesondere der Städte gehabt. Aber auch hier gewann sie bald einen anderen Charakter als in Deutschland und der Schweiz. Der durch das Studium des Alterthums geweckte und geschärfte Forschungsgeist verbunden mit der natürlichen Lebendigkeit und Beweglichkeit des italienischen Charakters liess sich an den mehr das Practische betreffenden Veränderungen der deutschen und schweizerischen Reformation nicht genügen; unter den Anhängern der Reformation in Italien gewann eine Richtung, welche man diesseits der Alpen nur mit Mühe niedergehalten hatte, von Tage zu Tage mehr Boden. Die Tendenz dieser Richtung ging auf eine radicale Umgestaltung des kirchlichen Thatbestandes, und zwar der Theorie nicht minder als der Praxis. Auch hier entwickelte sich Alles nur allmählig und ungleichmässig. Doch liegt es in der Natur der Sache, dass die Gleichgesinnten sich bald zusammenfanden und in engeren Vereinen jene weitere Ausdehnung der Reformation zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machten. Dass hier alsbald der Gang der Debatten auf die Hauptmysterien des katholischen Lehrbegriffs, wie das Dogma von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, Satisfaction und Anderes geführt ward, wird man nur natürlich finden, wenn man bedenkt, wie wenig diese Lehren noch zu einer das Denken befriedigenden Form gelangt waren. So betrachtet erscheint die Nachricht von gewissen Zusammenkünften bei Vicenza, wie sie sich in ihrer ursprünglichen Gestalt bei Andr. Wiszowaty findet ⁶⁾, nicht nur vollkommen unverfäng-

⁶⁾ Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii, Auctore Andr. Wissowatio, als

lich, sondern sogar als ziemlich wahrscheinlich. Wenn Sand zu der Trinitätslehre noch das Satisfactionsdogma und Anderes dergleichen hinzufügt ⁷⁾, so kann auch darin noch nichts Unwahrscheinliches gefunden werden. Vielmehr ist es gar nicht wahrscheinlich, dass bei jenen Zusammenkünften die Trinitätslehre allein den Gegenstand der Discussion gebildet haben wird; vielmehr sobald einmal das Bewusstsein des Gegensatzes zur Kirchenlehre erwacht war, so wird der Angriff auch sogleich auf mehrere Punkte derselben gerichtet sein; nur darf man sich die Sache nicht etwa so vorstellen, als ob die Opposition gegen das kirchliche Dogma schon einen durchaus bestimmten Charakter an sich getragen und auf einer bestimmten positiven Grundanschauung beruht hätte, der späteren socinianischen, wie der socinianische Geschichtschreiber Lubieniecki die Sache darstellt, was indess auch in Wiszowaty's und Sand's Nachricht gar nicht liegt. Vielmehr wird der Eine diese, der Andere jene Seite des kirchlichen Lehrbegriffs angegriffen haben, der Eine wird weiter der Andere weniger weit in der Bestreitung gegangen sein, wie dies bei der Bildung einer neuen Anschauungsweise zu gehen pflegt. Dass nun ein Dogma wie die Trinitätslehre besonders Gegenstand einer allgemeinen Theilnahme werde gewesen sein, liegt in der Natur

Anhang zu Sand's *Bibl. Antitrin.* p. 209: „Circiter annum a Christo nato 1546 in Italiae ditione Veneta apud Vincentiam de religionis negotio colloquia atque collegia sunt inchoata a sociis fere 40: qui receptam de Deo Trino opinionem in dubium revocarunt. E quibus quum duo, Julius Trevisanus et Franciscus de Ruego, capti Venetis essent suffocati, caeteri ob discrimen Italia excedentes partim sub Turcarum se imperium, ubi cujusvis religionis libertas permittitur, contulerunt, Thessalonicam et Damascum profecti; partim in Helvetiam. — Horum praecipuus fuit Laelius Socinus Senensis etc.“

⁷⁾ *Bibl. Antitr.* p. 19 unter Lael. Socinus: „Circa annum 1546 instituerat cum sociis suis iisdem Italis, quorum numerus quadragenarium excedebat, in Veneta ditione collegia colloquiaque de religione, in quibus potissimum dogmata vulgaria de Trinitate ac Christi Satisfacione hisque similia in dubium revocabant.“

der Sache; allein wenn man bedenkt, wie eng dasselbe durch die Lehre vom Gottmenschen mit dem Dogma von der Genugthuung verbunden war, wie besonders in der Scholastik das Letztere nach allen Seiten hin ventilirt und ausgebildet worden, so dass es eine nicht geringe Stellung in dem kirchlichen Dogmencyclus einnahm, so erscheint hier Sand's Nachricht, dass die Genugthuungslehre neben dem Trinitätsdogma einen Hauptgegenstand der Besprechungen gebildet habe, in so hohem Maasse als wahrscheinlich, dass die Wahrscheinlichkeit von der Gewissheit hier nur wenig verschieden sein dürfte ⁸⁾. — Weniger zuverlässig erscheint dagegen Sand's Nachricht hinsichtlich der Namen der Theilnehmer an jenen Versammlungen und ihrer Stiftung durch Laelius Socinus, welche letztere Nachricht sich indess leicht aus einem Missverständniss erklärt, wenn man annimmt, dass die Quelle, welcher Sand folgte, Laelius nur als den Ausgezeichnetsten unter den Theilnehmern bezeichnet, wie es auch bei Wiszowaty geschieht. Lubieniecki endlich hat die *collegia vicentina* augenscheinlich mit socinianischem Auge angesehen und geschildert ⁹⁾. — Aehnliche Zusammenkünfte mögen auch in anderen Theilen des Landes gehalten sein, nur dass wir von denen zu Vicenza gerade deshalb ausführlichere Nachricht erhalten haben, weil sich daran die bedeutendsten der später als Antitrinitanier berühmten Männer betheiligten, ohne dass man indess zu der Annahme genöthigt wäre, dass sie Alle zu derselben Zeit dem Verein angehörten. Auch wissen wir gerade von Vicenza, dass daselbst die Sache des Protestantismus eine besondere Bedeutung gewonnen hatte. Dass übrigens im Venetianischen — Vicenza stand damals unter der

⁸⁾ Dies gegen Trechsel, dem ich indess hinsichtlich seines Resultats über die *Collegia Vicentina* im Wesentlichen beistimme. Trechsel hat diesem Gegenstande einen eigenen Excurs gewidmet, wo die Sache mit einem sehr richtigen historischen Takt, und wie es mir scheint, abschliessend erörtert ist; a. a. O. II. p. 391 ff. — Vergl. indess dagegen Heberle, *Stud. u. Kritik*. 1846. I.

⁹⁾ *Hist. ref. Polon.* p. 38 ff.

Oberhoheit Venedigs — schon früh antitrinitarische Meinungen verbreitet waren, erhellt aus dem bekannten Brief Melancthon's an den venetianischen Senat vom J. 1538, worin der Senat ermahnt wird, den durch Servet's Werk hervorgerufenen Sympathien zu steuern ¹⁰⁾. Wie wenig indess seine Ermahnungen gefruchtet haben, zeigt ein Brief an Camerarius vom J. 1545, in welchem er sich beklagt, dass die Theologie der Italiener voll platonischer Theorien sei, und sich dahin äussert, dass es nichts Leichtes sein werde, sie von dieser eitlen Wissenschaft, in die sie so verliebt seien, zur Wahrheit und zur einfachen Auslegung zurückzubringen ¹¹⁾.

Die strengeren reactionären Maassnahmen, durch welche Rom seit den vierziger Jahren des sechszehnten Jahrhunderts dem Umsichgreifen der Reformation in Italien Schranken setzte und sie in kurzer Frist erdrückte, trafen die Antitrinitanier nicht minder als die andern Anhänger des Protestantismus. Doch scheint der antitrinitarische Verein zu Vicenza durch seine Heimlichkeit geschützt bis um die Mitte der funfziger Jahre den Verfolgungen entgangen zu sein. Unter denen, welche schaarenweise ihr Vaterland um des Glaubens willen verliessen, waren auch eine Menge von Männern, welche sich mehr oder weniger zu antitrinitarischen Ansichten bekannten, ohne dass indess schon irgend wie ein fester Typus derselben ausgebildet gewesen wäre. Die meisten von ihnen fanden mit den anderen protestantischen Flüchtlingen diesseits der Alpen in der Schweiz eine Zuflucht. Hier begann nun das antitrinitarische Element, versetzt mit einer starken anabaptistischer Beimischung, sich immer entschiedener von dem orthodoxen protestantischen Typus loszutrennen, während in Italien eine solche Trennung wegen des Druckes dem die Antitrinitanier nicht minder wie die andern Protestanten ausgesetzt waren, noch nicht erfolgt war. Ueber den mannichfaltigen Wirren und Bewegungen, welche durch die ita-

¹⁰⁾ Bock Hist. Antitrin. II. p. 407.

¹¹⁾ M. Crie a. a. O. p. 149.

lienisch-antitrinitarische Oppositionspartei in der Schweiz hervorgerufen wurden, finden wir die Namen eines Camillo Renato, Franc. Negri, Pet. Paul. Vergerio, Bernard. Ochino, Lelio Sozzini, Matteo Gribaldo, Georg Biandrata, Val. Gentile, Paul Alciati besonders hervortretend. Zu den ausgezeichnetsten Männern dieser Richtung gehört unstreitig neben Bern. Ochino, dem gewaltigen Kanzelredner und tiefsinnigen Theologen, Lelio Sozzini. Geboren zu Siena im J. 1525, von vornehmer Familie, die sich besonders auf dem Gebiete der Rechtsgelehrsamkeit ausgezeichnet hatte ¹²⁾, fand Lelio bei frühreifer Entwicklung in seinen juristischen Studien die erste Veranlassung zur Skepsis, indem seinem durchdringenden Scharfsinn die völlige Haltlosigkeit des damaligen Zustandes der Rechtswissenschaften nicht entgehen konnte. Zu dem Studium der Schrift, dem er sich alsbald zuwandte, brachte er ein durch die Behandlung juristischer Fragen geschärftes Urtheil und das Bestreben ohne Vorurtheil überall auf den Grund zu gehen, von dem Rechtsboden mit. Doch konnte nur ein falscher Pragmatismus die spätere theologische Anschauungsweise Lelios aus seiner anfänglichen juristischen Laufbahn herleiten wollen. In einem Alter von ein und zwanzig Jahren begab sich Lelio im J. 1546 nach Venedig und es ist nicht unwahrscheinlich, dass in diese Zeit seine erste Betheiligung an den Zusammenkünften zu Vicenza zu setzen ist, obwohl es nicht unmöglich ist, dass sich dieselbe bei seiner späteren Anwesenheit in Italien 1552—53 wiederholt hat. Die Sehnsucht nach Freiheit, für welche das Vaterland keine Befriedigung bot, verbunden mit der beweglichen Unruhe eines von Jugend auf genährten Forschungsgeistes trieb den Jüngling schon 1547 in die Fremde. Nach kurzem Aufenthalt in Graubünden fixirte er in Zürich seinen Aufenthalt, und hier so wie auf

¹²⁾ Sein Vater war Mariano Sozzini der Jüngere zu unterscheiden von dem gleichnamigen Urahn der Familie, den schon Aeneas Sylvius als einen Mann feierte, dem die Natur nichts als die Gestalt versagt habe. Vergl. Bock. II. p. 573.

kleineren Ausflügen durch die Schweiz trat er mit den bedeutendsten Coryphäen der schweizerischen Reformation in Verbindung, unter denen er sich an den als Gelehrten wie als Menschen gleich ausgezeichneten frommen Antistes Bullinger mit besonderer Vorliebe anschloss. Mehrfache grössere Reisen brachten ihn auch mit den reformatorischen Männern anderer Länder in Verbindung; ein längerer Aufenthalt in Wittenberg erwarb ihm Melanchthon's Freundschaft und das J. 1551 benutzte er um nach einer Reise durch Oestreich und Böhmen auch die polnischen Reformatoren kennen zu lernen, eine Bekanntschaft die er 1558 auf eine nachhaltigere Weise erneute. Nachdem er sich vergeblich bemüht hatte, die Zurückgabe seines Vermögens zu erwirken, welches bei der Zerspaltung seiner Familie zu Siena um diese Zeit von der Inquisition eingezogen war, lebte er von 1559 an ruhig zu Zürich und starb drei Jahre später daselbst in der Blüthe des Mannesalters. Lelio Sozzini durch Servet's Ende gewarnt begnügte sich seine Ansichten in Form von zweifelnden Fragen und scheinbar in der Tendenz eines Besseren belehrt zu werden den Führern der protestantischen Orthodoxie vorzulegen, und wusste den hie und da entstandenen Verdacht durch zweideutige Erklärungen zu beschwichtigen. Seine Zweifel betrafen die Dreieinigkeit, die Satisfaction, die Rechtfertigung, die Sakramente, die Auferstehung des Fleisches und Anderes, worüber es jener Zeit ein Verbrechen war, von der Orthodoxie abweichende Ansichten zu haben. Erst nach seinem Tode zeigte es sich besonders durch die Aufschlüsse, die uns sein Neffe Faustus gegeben, dass seine theologischen Ansichten in ihren Abweichungen von dem kirchlichen Lehrbegriff eine weit festere Gestalt mussten gehabt haben, als es nach der zweifelnden Form, in der er sie bei seinen Lebzeiten vortrug, scheinen konnte. Lelio konnte sich das Vergnügen nicht versagen, durch seine beständigen Zweifel die damalige Orthodoxie in Verlegenheit zu bringen, aber es fehlte ihm der Muth, für seine Ueberzeugung zum Märtyrer zu werden, und eine durch lange Uebung gesteigerte Gewandheit setzte

ihn in den Stand, seiner Neigung freien Lauf zu lassen, ohne seine Sicherheit zu gefährden.

Schon während Lelio's Lebzeiten war der Antitrinitarismus in der Schweiz allmählig erlegen. Die von Calvin geleitete energische Reaction der Reformirten Kirche, die wie Servet's Beispiel gezeigt hatte auch zu dem Aeussersten zu greifen sich nicht scheute, die eigene Uneinigkeit der antitrinitarischen Partei, welche eines festen Mittelpunctes entbehrte, um den sie sich hätte sammeln können, die Verbindung mit dem von der weltlichen Macht beständig beargwöhnten und bekämpften anabaptistischen Element: — Alles wirkte mit, um die Vernichtung des Antitrinitarismus in der Schweiz zu befördern, und als im September 1566 Val. Gentile in Bern das Blutgerüst bestiegen hatte, erweckte sein Fall verglichen mit dem Sturm, den Servet's Hinrichtung erregt hatte, nur noch eine geringe Theilnahme. Die Rolle, welche der Antitrinitarismus in der Schweiz gespielt hatte, war zu Ende ¹³⁾.

Die aus Italien nach der Schweiz übergesiedelten Häupter der antitrinitarischen Partei waren theils schon in der Schweiz durch den Tod ereilt, wie Lelio Sozzini und Matt. Gribaldo — er war 1564 an der damals herrschenden Pest gestorben, — theils hatten sie als sie die Unmöglichkeit einsahen, für ihre religiöse Ueberzeugung in der Schweiz Duldung zu erlangen, von Neuem den Wanderstab ergriffen, und streiften rastlos durch das mittlere Europa, glücklich wenn sie irgendwo einen ruhigen Winkel zum Sterben fanden. Nur in Polen schien ihnen ein besseres Gestirn aufgegangen zu sein, und hieher wandten sich daher auch von der Schweiz aus mehrere der bedeutendsten italienischen Antitrinitarianer, unter ihnen ausser Gentile, welcher unvorsichtig genug nach der Schweiz zurückkehrte, ein Bern. Ochino, Georg Biandrata und Paul Alciati ¹⁴⁾.

¹³⁾ Die ausführliche Darstellung der durch den Antitrinitarismus in der Schweiz veranlassten Bewegungen vergl. man bei Trechsel.

¹⁴⁾ Occhino starb 1564 auch aus Polen vertrieben in Mähren; Alciati gegen 1565 zu Danzig, nicht wie ein allgemeines Gerücht ver-

In Polen hatte die Reformation bereits unter Sigismund I. Eingang und weite Verbreitung gewonnen. Schon im vorangehenden Jahrhundert hatten die böhmischen Lehren viele Anhänger auch in Polen, besonders unter dem Adel gezählt, den seine Privilegien vor Verfolgung schützten, und die schweren Beschuldigungen gegen die Geistlichkeit verbunden mit den weitgreifendsten Reformvorschlägen, wie sie von Joh. Ostrorog in der Ständerversammlung von 1459 proponirt wurden, sind ein Zeichen, welch' eine Sprache man sich schon damals gegen Rom und seine Diener erlaubte ¹⁵⁾. Die Opposition des Adels gegen die Geistlichkeit nahm zu, je weniger von Seiten der Letzteren zu gründlichen Reformen Anstalt gemacht wurde, und sobald daher durch die deutschen und schweizerischen Reformatoren die Bahn gebrochen war, gewannen ihre Ansichten in Polen mit reissender Schnelligkeit Eingang. Nicht nur fand die neue Lehre im Lande selbst ihre Verkündiger, sie ward nicht weniger gefördert durch den Besuch ausländischer Schulen und Universitäten, wo die Jugend des polnischen Adels grossen Theils ihre Bildung erhielt. Daher auch die Geistlichkeit schon 1534 vom König Sigismund I. ein Edikt zu erlangen gewusst hatte, welches den Polen den Besuch der ausländischen von der Ketzerei angesteckten Hochschulen untersagte, ein Verbot, welches von der Ständerversammlung nicht genehmigt ohne gesetzliche Kraft blieb, und 1543 vom Reichstag zu Krakau durch die förmlich ausgesprochene Erlaubniss des Gegentheils aufgehoben ward. Die mancherlei Verordnungen der Geistlichkeit und des Königs gegen die überhand nehmende Ketzerei scheiterten an der eifersüchtigten Wachsamkeit mit welcher

breitet war, als türkischer Renegat, vergl. Bock a. a. O. II. p. 468 f. Für Biandrata eröffnete sich dagegen alsbald in Siebenbürgen eine glänzende Laufbahn.

¹⁵⁾ Bei Krasinski, Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Italien; aus dem Engl. bearb. von Lindau. 1841. p. 35 f.

der Adel seine Privilegien wahrte. Immer mehr beschränkende und kränkende Verfügungen gegen die Geistlichkeit wurden erlassen, die Annaten abgeschafft, die Kirchengüter im J. 1544 der allgemeinen Grundsteuer unterworfen, und endlich im J. 1565 die Geistlichkeit in Criminalfällen der weltlichen Gerichtsbarkeit untergeordnet ¹⁶⁾.

Am meisten verbreitet, besonders unter dem Adel, war der Protestantismus des schweizerischen Bekenntnisses; der Lutheranismus hatte seine Anhänger besonders unter den Bürgern der Städte. Schon unter Sigismund I. finden sich indess unter den Reformirten Polens die Keime derjenigen ultraprotestantischen Richtung, welche sich überall bald theoretisch als Antitrinitarismus bald practisch als Anabaptismus manifestirte. In Krakau bestand ein Verein der angesehensten und gelehrtesten Männer, welcher anscheinend im Interesse des Katholicismus selbst eine reformatorische Wirksamkeit entfaltete, an seiner Spitze Franz Lismanini, Beichtvater der Königin Bona und Provinzial des Franziskanerordens. In diesen Verein scheinen die antitrinitarischen Ansichten zuerst durch eine von aussen kommende Anregung Eingang gewonnen zu haben. Einer der Theilnehmer Andr. Modrezewski (Modrevius) berichtet, im J. 1546 sei ein Belgier Namens Spiritus, wohlbewandert wie es geschienen in der heil. Schrift, bei einem Gastmahl zugegen gewesen, welches von einem vornehmen Manne gegeben, nach Budzinski der dieselbe Geschichte berichtet, von Joh. Trzezieski, dem gelehrten Schüler des Erasmus. Vor dem Beginn des Mahles habe sich die Gesellschaft in der Bibliothek des Gastgebers umgesehen. Dem Belgier sei hier zufällig ein Gebete an die Dreieinigkeit enthaltendes Buch in die Hände gefallen und hievon habe er Anlass genommen, die Widersprüche der Dreieinigkeitslehre aufzudecken. Man sei zwar damals aus Gewissenhaftigkeit noch nicht näher darauf eingegangen und habe ein anderes Gespräch auf die Bahn gebracht, allein Modrezewski hat es

¹⁶⁾ Krasinski a. a. O. p. 55 f.

selbst kein Hehl, wie sehr sein eigener Glaube an die Dreieinigkeit durch jene Bemerkungen erschüttert worden, und dass dies bei noch Mehreren der Fall gewesen berichtet Budzinski. Wer jener Belgier Spiritus gewesen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Dass es Adam Pastoris gewesen, ist nur eine Vermuthung von Wiszowaty, von der wir nicht wissen worauf sie sich stützt ¹⁷⁾.

Dass offene Hervortreten und die selbstständige Constituierung der antitrinitarischen Partei fällt indess erst unter die Regierungszeit Sigismunds II. August, 1548—1572, des letzten Jagellonen. Von dem tiefgehenden Verderben der katholischen Kirche überzeugt und den anmassenden Prätensionen ihrer Geistlichkeit wenig günstig, aber ohne Vertrauen zu der durch innere Spaltungen zerrissenen Sache des Protestantismus hat er sein ganzes Leben lang zwischen dem Alten und Neuen geschwankt. Doch war seine Regierung der Sache des Protestantismus schon dadurch günstig, dass er seine Anhänger gewähren liess, ohne den fanatischen Zumuthungen der römischen Partei Folge zu geben. Er gab der katholischen Geistlichkeit den Rath, ihre Sache durch Gründe nicht durch Gewalt zu vertheidigen. Daher der unglaubliche Aufschwung, den die Sache des Protestantismus unter seiner Regierung in Polen nahm. Der Senat bestand, wie dies selbst katholische Schriftsteller berichten, der Mehrzahl nach aus Ketzern und unter dem Ritterstande gehörten gerade die ausgezeichnetsten Männer zu den Anhängern der neuen Lehre ¹⁸⁾.

Unter Sigismunds II. Regierung traten nun auch die verschiedenen Elemente der polnischen Reformation, welche wäh-

¹⁷⁾ Appendix zur Narratio compendiosa etc. bei Sand. Bibl. Antitr. p. 216 f. — Zeltner's Vermuthung, dass es der ältere (Eberhard) Geisteranus gewesen, stützt sich wie es scheint nur darauf, dass der jüngere (Johann) Geisteranus, Prediger zu Alcmarr, 1619 entsetzt, der Freund des Ruarus den Namen Spiritus führte; vergl. Zeltner, Mart. Ruari aliorumque virorum doctorum Epistolarum selectarum centuriae duae, p. 503.

¹⁸⁾ Krasinski a. a. O. p. 84.

rend der Herrschaft seines Vorgängers noch mehr oder weniger eine ungegliederte Masse gebildet hatten, in schärferen von einander gesonderten Umrissen hervor. Die Lutheraner auf der Rechten bildeten in Polen wie überall die exclusivste Partei des Protestantismus; in einem starren Dogmatismus befangen und von kleinlicher Eifersucht beherrscht schlossen sie sich ab gegen die Parteien des Centrums, die Reformirten und böhmischen Brüder, welche seit der Synode zu Kosminek 1555 einander die Bruderhand gereicht hatten; selbst als es nach manchen vergeblichen Bemühungen durch den Vergleich zu Sandomir 1570 endlich zu einer gegenseitigen Anerkennung der Lutherischen einerseits und der Reformirten und böhmischen Brüder andererseits gekommen war, war doch die Freundschaft von Seiten der Lutherischen immer eine sehr laue, und nur die Energie der reformirt böhmischen Partei nebst der von Tage zu Tage offener hervortretenden Nothwendigkeit, sich gegen die gemeinsamen Feinde an einander zu schliessen, konnte ein baldiges Zerfallen des eben geschlossenen Bundes verhindern. Die gemeinsamen Feinde waren nicht blos die Katholischen, obwohl diese allein den Willen und die Macht hatten ihrer Feindschaft auf practischem Wege Nachdruck zu geben; sondern in einen wo möglich noch schärfern Gegensatz stellte man sich zu dem Protestantismus der Linken, der antitrinitarisch-anabaptistischen Partei, welche von den Katholischen nicht minder, als von Lutherischen, Reformirten, Böhmischem gehasst und geächtet ward, während sie ihrerseits beständig bemüht war, ihre Einheit mit den Parteien des Centrums zu erhalten oder wieder herzustellen.

Werfen wir ehe wir daran gehen, die Entwicklung dieser Richtung in Polen näher zu verfolgen, die Frage auf, wie es gekommen, dass sie gerade hier zu einer Ausdehnung und Blüthe gelangte, wie nirgendwo sonst, so sind bei der Antwort verschiedene Momente in Betracht zu ziehen. Während nämlich die allgemeinen Bedingungen des Hervortretens dieser Richtung in Polen dieselben sein mussten, wie in allen

anderen von der Reformation berührten Ländern, so war doch zunächst der Charakter der polnischen Nation, unruhig und beweglich und allem Kühnen Ungewöhnlichen hold, einer Richtung, welche an den mehr als tausendjährigen Grundpfeilern des katholischen Dogmas zu rütteln wagte, unstreitig in noch höherem Grade günstig als der italienische. Kam die Bildung des polnischen Volks im allgemeinen der italienischen nicht gleich, so hatte doch der Adel theils durch seine Reisen und seinen Aufenthalt im Auslande theils durch die mannichfaltige Berührung mit ausländischen Gelehrten, welche grösstentheils als Flüchtlinge in Polen sich sammelten, vollkommene Gelegenheit, sich auf dem Niveau der Zeitbildung zu erhalten. In der That zeichnete sich der polnische Adel damaliger Zeit durch seine gelehrte und humanistische Bildung vor seinen Standesgenossen in manchen anderen Ländern auf eine sehr vortheilhafte Weise aus, und als nach Sigismunds II. Tode eine Gesandtschaft polnischer Edelleute nach Paris ging, um Heinrich von Anjou die Nachricht der auf ihn gefallenen Königswahl zu überbringen, erregten die Polen durch ihre Bildung und Gelehrsamkeit am französischen Hofe, der damals nach de Thou's Zeugnis in der entgegengesetzten Weise excellirte, die allgemeinste Bewunderung ¹⁹⁾. So fehlten wenigstens bei dem polnischen Adel auch die humanistischen Bedingungen nicht, welche der antitrinitarischen Richtung in Italien so mächtigen Vorschub geleistet hatten. Dazu war nun in Polen die Macht der römischen Geistlichkeit bereits in einer Weise gebrochen, dass sie nicht daran denken durfte, dem Antitrinitarismus mit Feuer und Schwert entgegenzuwirken, während ihr in Italien die Macht nie so weit aus den Händen gewunden war, dass sie sich ihrer sobald sie nur ernstlich wollte, nicht wieder hätte bemächtigen können. War nun einerseits in Polen die Macht der römischen Geistlichkeit hinlänglich geschwächt, um von dieser Seite kein ernstliches Hinderniss besorgen zu lassen, so hatte man sich

¹⁹⁾ Krasinski a. a. O. p. 172.

andererseits auch keinem protestantischen Typus so ausschliesslich zugewandt, dass dadurch die protestantische Orthodoxie zu einer Macht geworden wäre, die den verhassten heterodoxen Gegner im ersten Entstehen hätte ersticken können, wie dies in Deutschland und der Schweiz geschah. Denkt man sich dazu ein Land, in welchem die Presse gesetzlich — seit 1539 — keiner Beschränkung unterlag, und einen Adel, welcher auf dem Höhepunkt der Zeitbildung stehend und allen Neuerungen geneigt auf seinen unermesslichen Besitzungen mit fast souveräner Gewalt herrschte ²⁰⁾, so wird man das Urtheil nicht übertrieben finden, dass hier oder nirgends die antitrinitarische Richtung auf Erfolg zu hoffen hatte. Daher auch Viele der italienischen und deutschen Freidenker ihre Augen alsbald auf Polen warfen, wo ihnen ihre Bildung bei den Grossen des Landes eine gastfreie Aufnahme und ein williges Ohr sicherte, auch wenn sie nicht, wie dies häufig geschah, als Erzieher oder in anderen Functionen in die Dienste der Vornehmen traten.

Bald nachdem die Sache der Evangelischen (Reformirten) so weit gediehen war, dass sie die erste Synode hatten halten können — zu Pinczow im Palatinot Krakau im J. 1555 — fing auch die antitrinitarische Richtung sich geltend zu machen an, zunächst innerhalb der reformirten Kirche, bis sie nach Verlauf weniger Jahre stark genug war, sich selbstständig constituiren zu können. Als der Erste, welcher offen mit einem antitrinitarischen Bekenntniss hervortrat, wird Petr. Gonesius (Conyza) genannt, aus Podlachien gebürtig, zu Wittenberg und in der Schweiz gebildet, wo er vom Katholicismus zu dem reformirten Bekenntniss übertrat. Bei seinem Aufenthalt in der Schweiz scheint er durch das Studium von Servet's Schriften wie durch den Umgang mit den italienischen

²⁰⁾ Durch ein Reichstagsgesetz von 1556 hatte der Adel das Recht des freien Hausgottesdienstes erlangt, d. h. er konnte in seinem Hause jeden ihm geeignet scheinenden Gottesdienst einrichten, sofern er nur auf der Schrift als Grundlage ruhte, a. a. O. p. 111.

Flüchtlingen für die antitrinitarischen Ansichten gewonnen zu sein. In sein Vaterland zurückgekehrt legte er sodann der evangelischen Synode zu Secemin 1556 sein Glaubensbekenntniss vor, in welchem er sich im Wesentlichen zu einer arianischen Unterordnung des Sohnes unter den Vater bekannte. Die Einheit Gottes, die auch in den vier ersten Jahrhunderten von der Kirche festgehalten, ward besonders intonirt, und die Gottheit des Sohnes in Abrede gestellt, ohne seine Präexistenz zu leugnen. Die Trinität der Personen, Consubstantialität, Idiomencommunication und alle ähnlichen scholastischen Ausdrücke wurden als Fictionen des menschlichen Gehirns mit dem nicänischen und athanasianischen Symbol verworfen, um die Schrift und daneben das apostolische Symbol als die einzige Norm aufzustellen ²¹⁾. — Die Synode, sich selber nicht einig sandte Gonesius an Melanchthon, der sich indess vergeblich bemühte ihn von seinen Irrthümern zurückzubringen. Er musste Wittenberg in kurzer Frist verlassen, ohne dass ihm eine Disputation zu halten erlaubt wäre ²²⁾. Nach Polen zurückgekehrt ging Gosenius bald noch weiter und begann seine Angriffe gegen die Kindertaufe zu richten. Im J. 1558 legte er einer Synode zu Brzesc in Lithauen eine Schrift gegen die Kindertaufe vor, in der er den Nachweis unternommen hatte, dass dieser Ritus weder der Schrift noch dem christlichen Alterthum noch der gesunden Vernunft angemessen sei. Er erregte damit einen fast allgemeinen Widerspruch; nur ein gewisser Hieron. Piescarski wagte es ihn zu vertheidigen, und den Gegensatz gegen die Trinitätslehre wie gegen die Wiedertaufe noch weiter zu motiviren. Dergleichen Verhandlungen dienten fast immer dazu, der antitrinitarischen und anabaptistischen Richtung einige neue Anhänger zu erwerben. Gonesius fand zahlreiche Gönner unter dem Adel; besonders Joh. Kiszka, der mächtige Starost von Samogitien ²³⁾,

²¹⁾ Lubieniecki, Hist. ref. Pol. p. 111 ff.

²²⁾ Bock a. a. O. I, 1. p. 107.

²³⁾ Ueber ihn vergl. Sand Bibl. p. 82.

nahm sich seiner an und ernannte ihn zum Prediger in seiner Stadt Wengrow.

Während die Opposition gegen die Kindertaufe besonders durch Martin Czechowicz weiter fortgeführt ward, der später an die Spitze der anabaptistischen Partei trat, mit welcher F. Socinus zu kämpfen hatte, ward das antitrinitarische Element aus der arianischen Form, die es bei Gonesius noch gehabt hatte, mit immer grösserer Entschiedenheit zu der artemonitischen Form fortgebildet, welche auch die Präexistenz Christi leugnete und ihn wesentlich als Menschen gefasst wissen wollte. Der Einfluss der Italiener wirkte in dieser Richtung. Biandrata, welcher 1555 nach Polen gekommen und bald darauf zum Superintendenten der reformirten Kirchen in Klein-Polen gewählt war, wirkte unter der Aegide biblischer Ausdrucksweise gegen die Dreieinigkeit, und seinem Einfluss gelang es, den schon lange schwankenden Lismanini ganz auf die Seite der Antitrinitarier hinüberzuziehen ²⁴⁾. Allein Calvin, der in Genf seinen Mann kennen gelernt hatte, verfolgte Biandrata durch schriftliche Denunciation auch in Polen, und dieser obwohl vom Fürsten Rad-

²⁴⁾ Lubieniecki a. a. O. p. 118. — Lismanini hatte anfangs in grosser Gunst beim Könige gestanden und war von ihm auf Reisen gesandt, mit dem ostensiblen Auftrage Bücher für die königliche Bibliothek anzukaufen, unter der Hand aber Erkundigungen über den damaligen Zustand der Reformation in Europa einzuziehen und dem Könige darüber zu berichten. Sein ohne Vorwissen des Königs erfolgter Uebertritt zum schweizerischen Bekenntniss sowie seine damit verbundene Verheirathung zogen ihm die Ungnade des Königs zu, dem es unangenehm war auf solche Weise öffentlich compromittirt zu werden. Erst 1556 konnte er nach Polen zurückkehren; aber seine Bemühungen, die Gunst seines Fürsten wieder zu erlangen, obwohl von Calvin und den angesehensten polnischen Edlen unterstützt, waren vergeblich. Er begab sich später nach Königsberg an den Hof des Herzogs von Preussen, wo er gegen das J. 1563 durch häusliches Unglück in Wahnsinn verfiel und durch Selbstmord endete. Vergl. Sand Bibl. p. 34 f.

ziwil begünstigt, konnte nur durch ein im Wesentlichen trinitarisch lautendes Bekenntniss, welches er im J. 1561 einer reformirten Synode zu Pinczow übergab, den gegen ihn angeregten Verdacht abwenden ²⁵). Dass Biandrata dabei aufrichtig zu Werke gegangen, ist unmöglich, wenn das Bekenntniss so lautete, wie es Lubiniecki mittheilt. Wie wenig es Biandrata damit Ernst sein konnte, erhellt schon daraus, dass er bald darauf zum Zweck einer durch die Synode zu vermittelnden Aussöhnung mit Calvin die Bedingung stellte, es solle ihm erlaubt werden, Christum als Sohn des höchsten und ewigen Gottes zu bekennen und von *einem* Gott ohne weitere Auslegung zu reden, oder wenigstens das, dass er bei dem einfachen Wort Gottes und dem apostolischen Symbol bleibe. Biandrata benutzte bald darauf eine Gelegenheit Polen zu verlassen, und ging gegen 1563 als Leibarzt — er war seinem Berufe nach eigentlich Arzt — mit dem Fürsten Joh. Sigismund nach Siebenbürgen, wo er sich alsbald zu einem sehr einflussreichen und gewinnbringenden Stellung empor- schwang ²⁶).

In gleichem Sinne gegen die Dreieinigkeit, wie Biandrata bei seiner ersten Anwesenheit in Polen wirkten mehr oder

²⁵) Vergl. Lubien. p. 130. — Bock a. a. O. II, p. 475. — Die mancherlei Unklarheiten und Widersprüche, sowohl hinsichtlich des Zeitpunctes wann und des Ortes wo das Bekenntniss abgegeben, als hinsichtlich seiner Beschaffenheit hier näher zu erörtern, würde zu weit führen. Da Bock die Synodalaeten vor sich hatte, so bin ich in der Angabe, dass die Synode 1561 zu Pinczow gehalten, ihm gefolgt.

²⁶) Nach Joh. Sigismunds Tode kehrte er mit Stephan Bathory, bei dem er in gleichem Ansehn stand, nach Polen zurück. Achselträgerisch und schwankend, wie er von jeher gewesen zu sein scheint, lies er die Sache des Antitrinitarismus fallen, sobald er merkte, dass sie seinem seit seiner Erhebung auf den polnischen Thron vom Protestantismus abgefallenen Herrn zuwider sei. In der letzten Zeit seines Lebens lebte er nur dem Geize, und ward endlich von seinem Neffen ermordet, welcher nicht früh genug in den Besitz der reichen Erbschaft kommen konnte. Sein Todesjahr fällt zwischen 1585 und 1592.

weniger auch die andern Italiener ein Paul Alciati, Val. Gentile, Lelio Sozzini. Die Bewegung gewann immer mehr an Ausdehnung. Die Lehre, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei, mit welcher der Italiener Franc. Stancari um dieselbe Zeit die evangelische Kirche Polens in Bewegung setzte ²⁷⁾, war zwar nicht direct gegen die Dreieinigkeit gerichtet; aber die dadurch angeregten Streitigkeiten mussten nothwendig auf die Dogmen von der Dreieinigkeit und Person Christi zurückführen, und konnten daher nur dienen das Hervortreten der differenten Ansichten zu fördern. Bereits war der Angriff gegen die Dreieinigkeit auch auf den heil. Geist ausgedehnt. Remigius Chelmicki, ein angesehener Edelmann, hatte an die zu Pinczow im J. 1559 versammelte Synode ein Schreiben erlassen, in welchem er die Anrufung des heil. Geistes in Zweifel zog. Die erste Anregung dazu hatte vielleicht Petr. Statorius gegeben, der Aeltere ²⁸⁾. Aus Thionville stammend hatte er in Genf unter Beza's Leitung studirt, war aber von Biandrata für den Antitrinitarismus gewonnen. 1559 in Polen angekommen ward er bald darauf Rector der Schule zu Pinczow. Er bestritt die Gottheit und Persönlichkeit des heil. Geistes, und erklärte ihn nur für eine Kraft und ein Geschenk Gottes, von Gott in den Herzen der Gläubigen gewirkt und einem Jeden nach

²⁷⁾ Stancari aus Mantua gebürtig hatte Italien gleichfalls um des Glaubens willen verlassen. 1551 ging er von Krakau, wo er Professor der hebräischen Sprache war, nach Königsberg, ward hier in die osiandrischen Händel verflochten, verliess Königsberg noch vor Verfluss eines Jahres, war dann kurze Zeit in Frankfurt a. d. O. angestellt, und trieb sich dann in Siebenbürgen, Ungarn und Polen herum, bis er in dem letzteren Lande gegen 1574 starb. Ueberall wohin er kam, machte er sich durch die Streitigkeiten, die er anfang, verhasst. Vergl. Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs. Bd. IV. p. 449 ff.

²⁸⁾ Zu unterscheiden von seinem Sohn Petr. Statorius dem Jüngern, welcher unter dem Namen Stoinski von dem Reichstage als Adliger naturalisirt ward. Er war Prediger zu Luclawice und der intime Freund des F. Socinus.

Belieben verliehen. Im J. 1559 war auch Georg Schomann einer der tüchtigsten und talentvollsten der älteren Antitrinitarier, aus Ratibor gebürtig, nach Polen, wo er sich schon früher aufgehalten hatte, von Wittenberg aus zurückgekehrt. Im vertrauten Umgang mit Petr. Statorius, Lismanini, Biandrata, Ochino war er gleichfalls dahin gelangt, die Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne zu verwerfen und in der Kindertaufe eine menschliche nicht eine göttliche Einrichtung zu erkennen ²⁹⁾.

Der Hauptsitz des Antitrinitarismus war damals noch zu Pinczow, wo er sich auf den jährlich oft mehr als einmal daselbst versammelten reformirten Synoden mehr und mehr bemerklich machte. Die Häupter der Reformirten wurden bereits aufmerksam, und um dem mehr und mehr um sich greifenden Abfall zu steuern, erliess unter Joh. Laski's und Sarnicki's Vorsitz die Synode zu Pinczow 1559 die Verfügung, dass die Prediger hinsichtlich ihrer Ansichten über Gott und die Dreieinigkeit einer Prüfung zu unterwerfen seien. Allein die Verfügung scheint wenig gefruchtet zu haben, und hat wahrscheinlich gar nicht vollzogen werden können. Schon 1561 war die antitrinitarische Partei stark genug, um auf der Synode den Beschluss durchzusetzen, dass sich die Prediger der philosophischen und nicht schriftmässigen Bezeichnungen Trinität, Wesen, Zeugung, Ausgang u. s. w. enthalten und sich dagegen an die Redeweise der Schrift und des apostolischen Symbols halten sollten ³⁰⁾.

Dass auch dieser Beschluss, der später noch einmal wiederholt ward, den völligen Ausbruch des Zwiespalts nicht mehr zu hindern vermochte, bedarf kaum einer Bemerkung. Dergleichen Henotika haben noch immer ihren Zweck verfehlt, wo ein dogmatischer Gegensatz im Entstehen war. Gregor Pauli, von italienischer Abstammung doch in Polen geboren, war nach Biandrata's Abgange Prediger der refor-

²⁹⁾ Georg. Schomanni Testamentum, angehängt an Sand's Bibl. p. 193 f.

³⁰⁾ Lubieniecki a. a. O. p. 131.

mirten Gemeinde zu Krakau geworden. Anfangs durch Gonesius für die antitrinitarische Richtung gewonnen, ging er bald über diesen hinaus und liess die Präexistenz Christi fallen. Kühn durch den Schutz des Ritters Stanisl. Cikowski, krakauischen Erzkämmerers und nachherigen Castellans von Biecz, trug er seine antitrinitarischen Ansichten ziemlich unverhüllt selbst auf der Kanzel vor. Der rechtgläubige Theil der Gemeinde an ihrer Spitze Sarnicki, ein besonders durch Bonar, Castellan von Biecz protegirter Geistlicher, remonstrirte dagegen, und um die dadurch entstandenen Streitigkeiten beizulegen, ward ein Colloquium zu Rogow veranstaltet, wo die Gegner in Gegenwart mehrerer angesehenen Edlen des Landes, eines Szafranecki, Stanisl. Lasocki, Hier. Philipowski, des Dichters Nicol. Rey und Anderer ihre Sache ausmachen sollten. Natürlich ward durch die Disputation nicht das Mindeste geändert: ein Jeder blieb bei seiner Meinung, und die Patrone und Kampfrichter erneuerten vergebens den Beschluss der Synode von Pinczow, dass die Geistlichen sich in ihren Predigten des Ausdrucks Trinität und anderer hieher gehöriger scholastischer Bezeichnungen in ihren Predigten zu enthalten hätten. Noch verschiedene Vereinigungsversuche fanden statt; allein die rechtgläubig reformirte Partei in Krakau, an Zahl überlegen und stark durch den Einfluss der mächtigen Magnaten — neben Bonar der um diese Zeit plötzlich starb, war es besonders noch Myszkowski, Palatin von Krakau — entsetzte Pauli, nachdem sie ihn als Häretiker verdammt hatte, und Sarnicki trat an seine Stelle. Zugleich wandte er sich an die mächtigen Gönner der reformirten Kirche in Polen, damit alle Prediger, welche den Vorrang des Vaters vor dem Sohne behaupteten, ihres Amtes entsetzt würden. Pauli blieb indess vor der Hand noch in Krakau, als Geistlicher der kleineren antitrinitarischen Partei, die durch Cikowski protegirt fortan sich selbstständig neben der Gemeinde reformirten Bekenntnisses constituirte ³¹⁾. Eine Versammlung von Anhängern

³¹⁾ Pauli ging später, wie viele andere Antitrinitanier nach Rakow

der antitrinitarischen Ansichten zu Krakau erklärte das gegen Pauli eingeschlagene Verfahren für ungültig, und suchte in zweien von zwei und zwanzig Seniores und Geistlichen unterzeichneten Sendschreiben Pauli zu rechtfertigen und eine allgemeine Spaltung zu verhindern. Verfasser derselben war der Ritter Stanislaus Lutomirski, nach Felix Cruciger Superintendent der Kirchen von Klein-Polen ³²⁾.

Aber die Erkenntniss des bestehenden Zwiespalts war schon zu tief eingedrungen. Was sich zu Krakau ereignet hatte, wiederholte sich an anderen Orten ³³⁾, und endlich auf dem Reichstage zu Piotrkow (Petrikow), im J. 1565 kam es zu einem offen und entschieden erklärten Bruch zwischen den Reformirten und Unitariern. Den Magnaten und Edelleuten der verschiedenen Religionsparteien war eine grosse Anzahl ihrer Geistlichen gefolgt, und die unitarische Partei benutzte dies Zusammentreffen zur Veranlassung eines Colloquiums, um wo möglich den schon begonnenen Riss wieder zu heilen. Der Erfolg war der gerade entgegengesetzte. Von Seiten der Unitarier waren Gregor Pauli und Georg Schoemann damals Prediger zu Lublin zu Collocutoren bestimmt, und eine Anzahl der angesehensten Edelleute dieser Partei, ein Joh. Lutomirski, Castellan von Sieradcz, Nicol. Sienicki, der sarmatische Demosthenes, Präsident der Abgeordneten des Ritterstandes auf dem Reichstag, Joh. Niemojewski, Richter zu Inowladislaw, der schon genannte Stanisl. Lutomirski, Hieron. Philipowski, Quästor des Palatinats Krakau, ein Stanisl. Lasocki, Erzkämmerer von Lenzik und Andere wohnten als Kampfrichter und Zeugen den Verhandlungen bei. Von

und starb in hohem Alter 1591 zu Pinczow, von mancherlei Leiden schon längst gebeugt und gebrochen.

³²⁾ Sand Bibl. p. 42. — Lubieniecki. p. 158 ff.

³³⁾ Im J. 1563 ward unter Zustimmung des Fürsten Nicol. Radziwil, Palatins von Wilna, eine antitrinitarische Synode zu Mordy in Podlachien gehalten, welche zwar das Wort Trinität aus Rücksicht auf einige Schwache noch beibehielt, im Uebrigen aber dasselbe nur als Menschen-, nicht als Gotteswort angesehen wissen wollte.

der entgegengesetzten Partei waren zu Sprechern ernannt Sarnicki und ein gewisser Discordia, dessen Name zuerst bei den krakauischen Streitigkeiten genannt wird, Jac. Sylvius und noch ein paar andere unbekanntere Namen. Unter den Zeugen und Kampfrichtern befanden sich Joh. Firley, Palatin von Lublin und Krongrossmarschall, der mächtigste Mann im Reich, Joh. Tomicki, Castellan von Gnesen, Graf Jac. Ostrorog und Stanisl. Myszkowski, Castellan von Sendomir. Die Verhandlungen begannen mit einem Vortrage Pauli's, in welchem er die heil. Schrift als einzige Glaubensnorm, als den allein ächten lydischen Stein darstellte, an welchem alle Glaubensmeinungen zu prüfen seien. Schon das apostolische Symbol enthalte Manches von zweifelhafter Authenticität, wie die Höllenfahrt, die auch in manchen alten Exemplaren des Symbols fehle, und manche Punkte des dritten Abschnitts, die in der ältesten Glaubensregel nicht enthalten gewesen. Gleicher ja noch grösserer Nachsicht bedürfe das nicänische Symbol, dessen *ὁμοουσιος* der Schrift wie den ältesten Vätern unbekannt sei. Noch weiter von der ursprünglichen Wahrheit entferne sich endlich das athanasische Symbol, wie es denn auch von den Aposteln vorhergesagt sei, dass Irrlehren und Abfall vom Glauben kommen werde. Pauli's Vortrag schloss mit der Anrufung des einen Gottes, der allein gut, allein weise, allein allmächtig sei, des einen Mittlers Jesu Christi, durch den er uns aus der dichten Finsterniss erlöst habe, um uns fortan durch die Kraft seines Geistes zu regieren und uns endlich zu der ewigen Freude einzuführen. — Man disputirte einige Tage, ohne dass es der Gegenpartei mit einer Vereinigung Ernst gewesen zu sein scheint. Als definitive Antwort fasste sie endlich in einer Versammlung, zu welcher die Unitarier gar nicht zugezogen wurden, den Beschluss, alle Verhandlungen abubrechen, und nahm sich nicht einmal die Mühe, den Gegnern Anzeige hievon zu machen. Des allmächtigen Firley's Einfluss scheint dies beleidigende und aller Sitte Hohn sprechende Verfahren veranlasst zu haben. Dazu war man bemüht, auch die Päpst-

lichen gegen die Unitarier aufzuhetzen, als gegen Lächerer der Dreieinigkeit und Feinde der christlichen Religion. Aber der Cardinal Hosius, mit Freuden eine Gelegenheit ergreifend, den Protestanten die Unzulänglichkeit ihres Schriftprinzips fühlbar zu machen, erklärte, dass die Dreieinigkeit und die Kindertaufe aus der Schrift allein sich allerdings nicht erweisen lasse ³⁴⁾. — So war der Bruch vollendet; fortan mieden die Reformirten alle Gemeinschaft mit den Unitariern, und wiesen alle von den Letztern auch später noch ausgehenden Vereinigungsversuche schroff von der Hand. Die Unitarier dagegen, von den Gegnern Arianer, Samosatener, auch Pinczowianer geschimpft bildeten fortan eine selbstständige Gemeinschaft, die *ecclesia minor*. Sie erhielt alsbald ihre eigene Verfassung, berief ihre eigenen Synoden und gründete ihre eigenen Schulen.

Indess bildete doch die antitrinitarische Partei damals in Hinsicht auf den Glauben noch nichts weniger als eine geschlossene Einheit. Zwar erschien im J. 1574 ein Glaubensbekenntniss der polnischen Unitarier in der Form eines Catechismus ³⁵⁾, der allgemeinen Annahme noch durch G. Schomann verfasst; allein es war meistens in so allgemein gehaltenen Ausdrücken abgefasst, dass die sogleich näher zu erwähnenden Differenzen sich leicht damit vereinigen liessen. Der Catechismus behandelt in sechs Abschnitten die Lehren von Gott und Jesu Christo, von der Rechtfertigung, von der Kirchenzucht, vom Gebet, von der Taufe und vom Abendmahl. Von Gott wird, wie dies schon auf dem Titel hervortritt, besonders die Einheit urgirt, und von den göttlichen

³⁴⁾ Narratio comp. bei Sand. p. 212. — Lubien. p. 201 ff.

³⁵⁾ Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine I. C. Domini nostri crucifixi et resuscitati. Deut. VI. Audi Israel, Dominus Deus noster, Deus unus est. Ioann. VIII. dicit Jesus. Quem vos dicitis vestrum esse Deum, est Pater meus. Typis Alexandri Taurobini, anno nati J. C. Filii Dei 1574. Zu Krakau erschienen, wie es aus der Unterschrift der Vorrede erhellt.

Eigenschaften nur seine Weisheit, Unsterblichkeit, Güte und Allmacht hervorgehoben. Die Christologie ist in allgemeine meist biblische Ausdrücke gefasst: Christus unser Mittler bei Gott, vormals den Vätern durch die Propheten verheissen und endlich in den letzten Zeiten aus David's Samen geboren, von Gott zum Herrn und Christ gemacht, d. h. zum vollkommensten Propheten, zum heiligsten Priester und unüberwindlichsten Könige, durch den er eine neue Welt geschaffen, Alles wieder hergestellt, mit sich versöhnt, zum Frieden gebracht und seinen Auserwählten das ewige Leben geschenkt hat. Der heil. Geist ist eine Kraft, dessen Fülle Gott der Vater seinem eingebornen Sohn unserm Herrn gegeben hat, damit wir angenommene Söhne aus seiner Fülle nehmen mögen. Die Rechtfertigung wird nicht nur als durch Christum ertheilte Lossprechung von der Sündenschuld und Strafe gefasst, sondern auch die Besserung des Lebens mit einbegriffen. Hinsichtlich der Kirchenzucht wird auf eine strengere Ausübung derselben gedrungen, widerspenstige Mitglieder sollen erst insgeheim dann öffentlich vor der Gemeinde ermahnt, und ist auch das vergeblich, ausgeschlossen werden; doch werden weltliche Strafen und Verfolgungen perhorrescirt. Die Taufe, welche nur an Erwachsenen zu vollziehen ist, ist das Ein- und Austauschen eines Menschen, der dem Evangelio glaubt und Busse thut, im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes, oder nur im Namen Christi, wodurch er öffentlich bekennt, dass er durch die Gnade des Vaters, im Blute Christi und durch die Wirkungen des heil. Geistes von allen Sünden abgewaschen sei, damit er nach Ablegung des alten Adams den himmlischen Adam anziehe mit der Gewissheit, nach der Auferstehung das ewige Leben zu erlangen. Im Abendmahl bekennt sich der Catechismus zu der zwinglischen Auffassung.

So unbestimmt und schwankend auch die Umrisse des damaligen Lehrbegriffs der polnischen Unitarier noch waren, wie man schon aus der vorangehenden kurzen Skizze des Catechismus erkennen kann, so treten doch zwei Punkte besonders scharf und deutlich hervor, der Gegensatz gegen

die kirchliche Trinitätslehre und der Widerspruch gegen die Kindertaufe, und es manifestirt sich eben darin, wie wenig das anabaptistische oder eigentlich antipädobaptistische Element damals schon von dem antitrinitarischen geschieden war. Doch waren die Unitarier, so enig sie in dem Gegensatz gegen jene beiden Punkte waren, viel weniger enig in dem, was sie an die Stelle setzen wollten. Hinsichtlich der Taufe schwankte man, wie dies insbesondere aus dem Synodalschreiben der Synnode von Wengrow im J. 1565 erhellt ³⁶⁾, zwischen der mildern Ansicht, welche die Kindertaufe allerdings missbilligt, ohne indess die Anhänger derselben absolut zu verdammen, und ohne durch Wiederholung der Taufe die Kindertaufe factisch als schlechthin ungültig darzustellen, und der strengeren fanatischen, eigentlich anabaptistischen, welche in der Kindertaufe eine Institution des Antichrist sah, und von den wahren Mitgliedern der Kirche eine Wiederholung der Taufe verlangte, die freilich von diesem Standpunct aus nicht als eine Wiederholung erschien. Zu Wengrow war diese Partei noch in der Minorität ³⁷⁾, allein seit der vollständigen Trennung der Unitarier von den Reformirten scheint sie in Polen mehr und mehr die Oberhand gewonnen zu haben, wie dies nicht nur daraus zu schliessen ist, dass uns die Wiedertaufe mehrerer der bedeutendsten älteren Unitarier ausdrücklich berichtet wird, sondern insbesondere aus dem Widerstande, den F. Socinus später in Polen fand, weil er sich einer nochmaligen Taufe nicht unterwerfen wollte. Bei den Streitigkeiten, welche über diesen Punct unter den unitarischen Gemeinden Polens und Lithauens ausgebrochen waren, sehen wir die Siebenbürger von einem freien gemässigten

³⁶⁾ bei Lubien. p. 180 f.

³⁷⁾ a. a. O. p. 182: „Ad haec mentio a nonnullis injecta, ut baptismus infantibus non conveniat, ita tanto minus quenquam baptizatorum in infantia opinari posse rite se baptizatum, quam rem rationibus et exemplis probatum ivere. Quibus quidem pauci praebuere assensum.“

Standpunct aus die Beilegung des Zwiespalts versuchen. In mehreren Schreiben mahnten sie ab vom Streit über diese Sache. Sie klagten, dass man an den Taufritus die Seligkeit knüpfe und gewissermassen einen neuen dem Idol der ehernen Schlange ähnlichen Erlöser daraus mache. Die Taufe sei nur für die ersten Zeiten beim Uebertritt vom Judenthum und Heidenthum zum Christenthum angeordnet, nicht für die Kinder christlicher Aeltern, die ja auch schon als solche von den Aposteln als heilig bezeichnet würden. — Der Streit dauerte indess fort, bis es F. Socinus gelang, der milderen nicht eigentlich anabaptistischen Ansicht zum Siege zu verhelfen.

Noch weiter und schärfer gingen bei dem gemeinsamen Gegensatz gegen die kirchliche Trinitätslehre die Ansichten der Unitarier damals noch in theologischer und christologischer Beziehung auseinander. Auf dem rechten Flügel, der orthodox kirchlichen Auffassung zunächst, standen Diejenigen, welche in arianischer Weise eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehrten, ohne indess seine Präexistenz, überhaupt die übermenschliche Seite seines Wesens zu negiren, vermöge deren er schon vor seiner Geburt aus der Maria existirte und mit dem Vater die Welt schuf. Diese Richtung, welcher ausser dem schon früher genannten Gonesius noch unter Anderen ein Joh. Niemojewski und Mart. Czechowicz, zugleich Anhänger der Wiedertaufe, angehörten, erhielt seit 1567 einen heftigen und ungestümen Vorkämpfer an Stanisl. Farnowski (Farnovius, auch Farnesius), nach welchem sie den Namen der Farnovianer zu führen pflegt. Das Centrum der Unitarier dagegen ein Greg. Pauli und Georg Schomann an der Spitze verwarf mit der wesentlichen Gottheit Christi auch seine Präexistenz und liess sein Dasein erst mit der Geburt aus der Jungfrau beginnen. Ihnen war Christus wesentlich ein Mensch, der indess seit seiner Erhöhung göttlich zu verehren ist. Bald nach der Trennung der Unitarier von den Reformirten brach unter ihnen selbst der Zwiespalt über diesen Punct aus. Ein Colloquium auf einer Synode zu Lankut führte zu keinem Resultat, und jede der Parteien blieb bei

ihrer Ansicht. Dasselbe Resultat hatte eine noch im nämlichen Jahre 1567 zu Skrzynna gehaltene Synode. Zwar ward hier ausgemacht, dass die theoretische Differenz im Practischen auf das gute Einvernehmen der Unitarier keinen Einfluss üben sollte: aber Farnowski fuhr fort, die Gegenpartei in heftigen Schriften anzugreifen und die gegenseitige Erbitterung zu vermehren. Die Halbheit dieses Standpunctes konnte sich indess neben der Consequenz der unitarischen Hauptpartei nicht behaupten; seine bedeutendsten Anhänger unter ihnen ein Czechowicz und Niemojewski traten im Verlauf des Streits zu den Letzteren über; besonders seit F. Socinus die Führung des Centrums übernommen hatte schmolz Farnowski's Anhang immer mehr zusammen und löste sich endlich mit seinem Tode — nach 1614 ³⁸⁾ — vollends auf.

Härter war der Kampf mit den Ultras der Linken. War nämlich Christus wesentlich Mensch, und nicht Gott, so schien es nur eine Consequenz zu sein, wenn man behauptete, dass Christo keine göttliche Verehrung und Anbetung gebühre. Diese Consequenz ward nun in der That von einer nicht unbedeutenden Partei der Unitarier gezogen. An der Spitze dieser Partei stand in Polen Simon Budny, in Siebenbürgen Franz Davidis. Der Erstere ein Masovier, ein gelehrter Mann — er war Verfasser einer sehr beliebten polnischen Bibelübersetzung ³⁹⁾ — war Anfangs unter dem Patronat des Fürsten Nicol. Radziwil Geistlicher zu Klecz, dann zu Losc unter dem Schutz Joh. Kiszka's Castellans von Wilna. Ausser seinem Widerspruch gegen die göttliche Verehrung Christi scheint er auch die übernatürliche Geburt desselben geleugnet zu

³⁸⁾ Im J. 1614 war er noch unter den Lebenden, wie es aus dem Diarium Val. Schmalz's erhellt, der in diesem Jahre eine Zusammenkunft mit ihm hatte; vergl. Zeltner Hist. Crypto-Socinismi Altorf. I, p. 1201.

³⁹⁾ Sie erschien im J. 1572 zu Czaslau. Im J. 1563 war zu Brzesc in Lithauen auf Kosten des Fürsten Nicol. Radziwil die erste polnische Uebersetzung der gesammten Bibel erschienen. Vergl. Lubien. p. 170.

haben, welche gleichfalls nur eine weitere Consequenz der wesentlichen Gottheit Christi war ⁴⁰⁾. Er ward auf einer Synode zu Luclawice 1582 von den polnischen und lithauischen Unitariern entsetzt, suchte sich indess später der herrschenden Partei zu nähern. Auf die Energie mit welcher zu Luclawice gegen Budny verfahren ward, war ohne Zweifel das Ansehen des damals schon in Polen befindlichen Faustus Socinus so wie die nicht lange zuvor erfolgte Katastrophe des Davidis in Siebenbürgen nicht ohne Einfluss. In Siebenbürgen nämlich hatten die Unitarier durch Biandratas Protection rasch an Bedeutung und Verbreitung zugenommen. Die Reformirten, durch seinen Einfluss mannichfach verletzt und zurückgedrängt, hatten sich nach mehreren fruchtlosen Unionsversuchen 1568 nach der unter königlicher Autorität gehaltenen Synode zu Weissenburg von den Unitariern losgesagt ⁴¹⁾, welche Letztere, vom König Johann II. und vielen Magnaten begünstigt, an Franz Davidis, einem siebenbürgischen Sachsen einen eigenen Superintendenten erhielten. Ihre Hauptsitze waren Weissenburg (Alba Julia) und besonders Klausenburg, wo sie im J. 1571 grosse Freiheiten für Kirchen und Schulen erlangten. Unter der Regierung Stephan Bathory's und seines Bruders Christoph wurden zwar die Unitarier in Siebenbürgen nicht mehr in dem Maasse begünstigt wie vorher, allein sie nahmen doch an der allgemeinen den dissentirenden Religions-

⁴⁰⁾ Sand Bibl. p. 54 sagt von ihm nur: „Delapsus est in opinionem de Christo Domino divino cultu non honorando et nonnulla alia Semijudaizantium dogmata,“ unter welchen letzteren auch die Verwerfung der übernatürlichen Erzeugung Christi wohl mit einzubegreifen ist. Wenigstens wird den Budneisten die Leugnung derselben vorgeworfen. Epistol. de vita Andr. Wissowatii angehängt an Sand's Bibliothek, p. 226.

⁴¹⁾ Die Acten sind von Davids herausgegeben unter dem Titel: Brevis enarratio disputationis Albanæ de deo trino et Christi duplici. Vergl. Beiträge zu der Nachricht von dem Zustand der Socinianer in dem heutigen Grossfürstenthum Siebenbürgen älterer und neuerer Zeiten in Walch's Neuester Religionsgesch. VII, p. 470 f.

parteien gesicherten Religionsfreiheit Theil. In den siebenziger Jahren brach unter ihnen der Streit über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit der Verehrung Christi aus; Davidis verfocht die Letztere, neben ihm ein Jac. Palaeologos, der gelehrte Grieche, einer freilich unverbürgten Sage nach aus dem Blut der byzantinischen Kaiser entsprossen ⁴²⁾, ein Joh. Sommer, Rector der Schule zu Klausenburg, ein geborener Sachse aus Pirna, ein Adam Neuser, Math. Glirius und Andere ⁴³⁾. Biandrata, schon aus anderen Ursachen mit Davidis unzufrieden suchte ihn vergeblich von jener extremen Ansicht zurückzuführen, welche unter der Regierung der Bathory's die Lage der Unitarier überhaupt compromittiren konnte. Um diese Zeit befand sich Faustus Socinus in Basel; der Ruf seiner dialectischen Gewandtheit war nach Siebenbürgen gedrungen, und Biandrata glaubte dem Davidis keinen besseren Gegner stellen zu können. Faustus folgte dem ehrenvollen Ruf, begab sich im Herbst des J. 1578 nach Klausenburg, und ward bei Davidis einquartirt, um sich desto leichter mit ihm verständigen zu können. Der Aufenthalt dauerte vom November 1578 bis Mai 1579. Mehrere Disputationen wurden gehalten ⁴⁴⁾; aber Davidis hartnäckig von Natur und stark durch die Consequenz seiner Ansicht leistete seinem Gegner siegreichen Widerstand. Als Biandrata sein Bekehrungswerk vereitelt sah, liess er den Hartnäckigen ins Gefängniss werfen, wo ihn noch in demselben Jahre der Tod erlöste. Sein beklagenswerthes Ende war das Signal zu einem offenen Schisma unter den siebenbürgischen Unitariern, indem sich die Nichtanbeter

⁴²⁾ Er ward 1581 oder 1582 auf Befehl des Kaisers Rudolph wahrscheinlich in Mähren gefangen genommen, nach Rom geführt, und bestieg dort im J. 1585 den Scheiterhaufen.

⁴³⁾ Ueber die Letzteren vergl. Bock.

⁴⁴⁾ Das Bedeutendste, was dort verhandelt ward, ward erst 1595 durch F. Socinus dem Druck übergeben. Es ist in die Werke desselben (II, 709 ff.) aufgenommen, und hat hier den Titel *De Jesu Christi invocatione Disputatio, quam F. Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Davidis a. 1578 et 1579.*

(Non-adorantes) von der herrschenden Partei (den Adorantes) trennten. Unter den Ersteren zeichnete sich später noch Christian Francken aus, von Geburt aus der Altmark, anfangs Jesuit, dann Lutheraner, dann Unitarier gegen 1584, wo er Rector der Schule zu Chmielnik, und bald darauf bis gegen 1590 Lector zu Klausenburg. Auch mit ihm disputirte Faustus — im J. 1584 — ohne ihn zu überzeugen ⁴⁵). Francken starb zu Prag in den Schooss der allein seligmachenden Kirche zurückgekehrt gegen das Ende des Jahrhunderts.

Es ist im Verlauf der bisherigen Darstellung schon mehrfach des F. Socinus Erwähnung gethan: sein Auftreten in Siebenbürgen und Polen bezeichnet den Anfang eines neuen Entwicklungsstadiums des Unitarismus; der unbestimmte schwankende in einer grossen Mannichfaltigkeit von Erscheinungsweisen sich verlierende Typus weicht einer bestimmten scharf ausgebildeten Form: der Unitarismus wird zum Socinianismus.

Fausto Sozzini oder, wie wir ihn des gewohnteren Klanges halber fortan nennen werden, Faustus Socinus, war im J. 1539 zu Siena geboren ⁴⁶). Sein Vater war Alexander Sozzini, Lelio's älterer Bruder; von mütterlicher Seite war er mit dem alten und berühmten Geschlecht der Piccolomini verwandt. Früh verwaist genoss er nur eine nachlässige Jugendbildung, und was er lernte, hatte er mehr seinen glücklichen Anlagen als einem ordentlichen Unterricht zu verdanken. Er klagte später selbst über diese Vernachlässigung seiner Bildung; er gesteht, die humanistischen Studien nur oberflächlich, die Philosophie und scholastische Theologie gar nicht getrieben zu haben; selbst von der Logik habe er nur einige Rudi-

⁴⁵) Vergl. die Disput. inter Faustum Socinum Senensem et Christianum Franken de honore Christi, id est, utrum Christus, quum ipse perfectissima ratione Deus non sit, religiosa tamen adoratione colendus sit necne: habita 14 Martii Anno 1584 in aula Christoph. Paulicovii. — B. F. P. II, p. 767 ff.

⁴⁶) Für das Folgende vergl. die Vita Authoris conscripta ab Equite Polono (Przypkowski) vor den Werken des Faustus in der B. F. P. I. — Sand p. 64 ff. — Bock, II. p. 654. — Bayle, Dictionn. Art. Socin.

mente und auch diese erst sehr spät gekostet ⁴⁷⁾. Ein heller Verstand ersetzte den mangelhaften Unterricht. Anfangs dem Studium der Rechtswissenschaften zugewendet, jener Sphäre, in welcher seine Ahnen ihre Lorbeeren gepflückt hatten, ward er schon früh theils durch den eigenen Scharfsinn, theils durch den Verkehr mit seinem Oheim Laelius zum Nachdenken über religiöse und theologische Fragen angeregt. Aber der römischen Lehre hat er nach seinem eigenen Geständniss niemals angehangen, da man ihn ein Anderes gelehrt habe, sobald er über religiöse Dinge zu denken fähig gewesen ⁴⁸⁾. Besonders sein Oheim Laelius übte frühzeitig sei es durch die Briefe, welche er in die Heimath schrieb, sei es bei seiner späteren persönlichen Anwesenheit, die Anziehungskraft, mit der er jeder Zeit seine Umgebung zu fesseln verstand, auch auf den lebhaften Geist seines Neffen aus, der des Oheims in späteren Jahren beständig mit der höchsten Verehrung gedenkt. Lelios scharfer Blick erkannte unschwer die Richtung, welche der Nefte nehmen werde; in prophetischer Rede pflegte er gegen die Freunde zu äussern, dass was er selbst nur

⁴⁷⁾ Epistol. F. S. qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet. B. F. P. I. p. 490: „Quid enim exquisiti judicii in ejusmodi philosophicis ac theologicis, iisque difficillimis, disputationibus expectari a me potest, homine, qui nec philosophiam unquam didicit, nec scholasticam (quam vocant) theologiam unquam attigit, et ipsius logicae artis nihil nisi rudimenta quaedam idque valde sero degustavit? — — Quaenam insignis eruditio, unde tu, qui antea eruditione es praeditus, juvari quicquam possis, inveniri in me credatur, qui levissime et omni praeceptore destitutus bonarum artium et literarum studiis operam impendi et florentissimos aetatis meae annos duodecim perpetuos, ab anno videlicet 23 usque 35 in patriae otio et partim in aula perdidi?“

⁴⁸⁾ Ad Martin. Vadovitam F. S. epist. B. F. P. I. p. 476: „Quamquam vix dici potest me unquam Romanae Ecclesiae adhaesisse, quum simulatque per aetatem judicio in divinis rebus uti potui, fuerim in illis aliter atque Ecclesia Romana doceat, edoctus atque institutus.“

unvollständig und fragmentarisch begonnen, dieser hier der Welt einst in grösserer Vollkommenheit und mit besserem Glück verkünden werde. Aber wie es seine Art war, er theilte sich dem Jünglinge weniger auf dem Wege didactischer Untersuchung mit, als er ihn ahnen liess, was er wollte.

Die Verfolgung, welche im J. 1559 über die Familie Sozzini hereinbrach, ward auch für Faustus Veranlassung, sein Vaterland auf eine Zeitlang zu verlassen. Er ging zur weitem Ausbildung nach Lyon, wo ihn nach dreijährigem Aufenthalt die Kunde von seines Oheims plötzlichem Tode überraschte. Er eilte nach Zürich, um die Papiere seines Oheims in Sicherheit zu bringen, für ihn eine kostbare und inhaltschwere Erbschaft. Denn was er früher nur hatte ahnen können, davon erhielt er nun die volle Gewissheit. Der schon längst in ihm erwachte und auf alle Weise genährte Forschungstrieb erhielt nun eine bestimmte Richtung, und wenngleich Laelius das Princip allseitig durchgeführt zu haben noch weit entfernt war, so reichte doch sein Nachlass aus, den Neffen mit Sicherheit und Bestimmtheit auf den Weg hinzuweisen, auf dem er sich fortan bewegt hat. Mit einem unverkennbaren Stolz erklärte Faustus später, er habe ausser seinem Oheim Laelius oder vielmehr dessen nachgelassenen Papieren in dem Studium der Wissenschaft von den göttlichen Dingen keinen Lehrmeister gehabt ⁴⁹⁾.

Die zwölf nächsten Jahre — bis 1574 — finden wir Faustus scheinbar in die Zerstreuungen des Weltlebens ver-

⁴⁹⁾ F. S. ad Marc. Squarcialupum Epist. B. F. P. I. p. 162: „Neminem in iis rebus — — ex iis qui hodie vivunt ulla ex parte magistrum agnosco; sed Deum tantummodo praeceptorem habui sacrasque literas. Quinetiam in universa ipsa divinarum rerum scientia, quaecunque tandem illa in me sit, praeter unum Laelium patrum meum, qui jam diu mortuus est, vel potius praeter quaedam paucula ab ipso conscripta, et multa annotata nullum prorsus magistrum me habere contigit.“ — Aus dieser Stelle sehen wir zugleich, welcher Art Lelio's literarischer Nachlass war: wenig zusammenhängende Abhandlungen, aber viele einzelne Notizen.

sunken zu Florenz am Hofe des Grossherzogs Franz Medicis, der den gewandten und talentvollen Mann auf die mannichfaltigste Weise durch Aemter und Ehrenbezeugungen auszeichnete. Faustus hat später diesen Theil seines Lebens als einen in der Unthätigkeit des Hoflebens verlorenen bezeichnet ⁵⁰⁾; aber unstreitig ist ihm die feine Bildung des Weltmannes, die er sich am Hofe der Medicäer erwarb, bei seiner späteren Wirksamkeit unter dem polnischen Adel von unberechenbarem Nutzen gewesen. Auch hat er in jener Zeit die höheren Interessen wenigstens nicht ganz aus dem Auge verloren. Schon 1562 vor seiner Rückkehr nach Italien bald nach Laelius Tode veröffentlichte er ohne Namen seine Erklärung des ersten Capitels des Evangel. Johannis ⁵¹⁾, von Manchen der Zeitgenossen fälschlich dem Laelius zugeschrieben; doch hat Faustus nach seinem eigenen Bericht mündliche und schriftliche Bemerkungen des Oheims dabei benutzt. Der Anfang des johanneischen Evangeliums ist hier in der Weise, wie sie später vom Socinianismus acceptirt ward, zwar gezwungen aber doch mit vielem Scharfsinn erklärt ⁵²⁾. Gegen 1570 verfasste er sodann die ursprünglich italienisch geschriebene und für einen angesehenen Mann bestimmte Abhandlung über das Ansehn der heil. Schrift ⁵³⁾. Faustus bemüht sich hier, die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift und damit zugleich die Wahrheit der christlichen Religion auf dem Wege äusserlicher Beweisführung darzuthun, das Vorspiel ähnlicher Argumentationen des neueren Supernaturalismus ⁵⁴⁾.

Nach einem zwölfjährigen Aufenthalt am Hofe zu Florenz erwachte in Faustus der alte nie ganz erstorbene Hang zu

⁵⁰⁾ Vergl. die Stelle Anm. 47 zu Ende.

⁵¹⁾ *Explicatio primae partis primi capitis Evang. Johannis* in der B. F. P. I. p. 75 ff.

⁵²⁾ Das Nähere darüber bei der Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs.

⁵³⁾ *De Sacrae Scripturae Autoritate*. B. F. P. I. p. 265 ff.

⁵⁴⁾ Vergl. unten den Abschnitt über die heil. Schrift.

theologischen Untersuchungen mit solcher Gewalt, dass er ihm nicht länger zu widerstehen vermochte. Da er nicht hoffen durfte in dem Lande, wo die Inquisition jede freiere Regung mit Kerker und Scheiterhaufen strafte, ungestört seiner Neigung folgen zu können, blieb ihm Nichts übrig, als die Heimath zu verlassen. Er opferte die Freuden des Hoflebens, Reichthümer, Freunde, glänzende Aussichten dem Drange der Ueberzeugung, und entfernte sich ohne vorhergegangene Entlassung vom Hofe und aus Italien. Vergeblich suchte der Grossherzog mehr als einmal ihn zur Rückkehr bewegen zu lassen: Faustus lehnte fortan die ehrenvollsten Einladungen bescheiden aber mit Festigkeit ab. Doch auch dem Entflohenen blieb die Gunst des Fürsten; so lange er lebte, sicherte er dem Faustus die Einkünfte seiner Güter, und vergeblich richtete die Inquisition den lüsternen Blick auf das Vermögen des Ketzers.

Die nächsten vier Jahre (1574—78) verlehte er meist zu Basel, wo er zum Theil ältere Bekannte, unter ihnen den Römer Franc. Betto vorfand. Er verwandte die Zeit meist auf die weitere theoretische Ausbildung seines Systems so wie auf die practische Bewährung und Verbreitung desselben in vielfachen Unterredungen und Disputationen mit gleichgesinnten oder wenigstens gelehrten und kämpffähigen Männern. Auf solche Veranlassung entstanden in jener Zeit zwei der bedeutendsten Schriften des Faustus, die eine „Von Jesu Christo dem Erlöser“ gegen Covet, einen französischen evangelischen Geistlichen, mit dem er zuerst 1577 in Frankfurt a. M. zusammengetroffen war, und „Ueber den Zustand des ersten Menschen vor dem Fall“ gegen den Florentiner Franc. Pucci, mit dem er den Streit zu Basel 1578 begonnen hatte ⁵⁵⁾.

⁵⁵⁾ De Jesu Christo Servatore, hoc est, cur et qua ratione Jesus Christus noster Servator sit, F. S. S. disputatio, quam scripsit respondens Jacobo Coveto Parisiensi, Evangelico ut vocant Ministro. erschien zuerst im Druck 1594. B. F. P. H. p. 115 ff. Die Vorrede des Faustus giebt über sein Leben und Treiben in jener Zeit, wo die Schrift geschrieben ward interessante Aufschlüsse. — De

In dem erstern Werk unternahm er jenen bekannten erschütternden Angriff auf die kirchliche Satisfactions- und Rechtfertigungslehre, den selbst das Genie eines Hugo Grotius nicht abzuschlagen vermochte. In dem andern vertheidigte er die natürliche Sterblichkeit des Menschen gegen die kirchliche Ansicht, welche den Menschen unsterblich erschaffen und ihn erst seit dem Sündenfall dem Tode unterworfen werden lässt.

Unter solchen Beschäftigungen traf ihn Biandrata's Einladung; er folgte ihr, disputirte aber wie schon berichtet mit Davidis ohne Erfolg. Die Anhänger des Letzteren machten ihn zum Mitschuldigen an dem gewaltsamen Verfahren gegen Davidis, ohne indess eine so schwere Beschuldigung zu erweisen; Faustus selbst hat immer dagegen protestirt ⁵⁶⁾; auch ist es nicht wahrscheinlich, dass er, der beständig die Anwendung von Gewaltmaassregeln in Glaubenssachen perhorrescirte, hier sich selber sollte untreu geworden sein. Doch hat er es kein Hehl gehabt, dass er diejenigen, welche wie Davidis die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens unwerth achtete.

Der über die Sache des Davidis ausbrechende Hader und eine damals in diesen Gegenden wüthende Pest verleiteten ihm den Aufenthalt in Siebenbürgen. Noch im J. 1579 verliess er das Land und ging nach Polen, wo seit seines Oheims doppelter Anwesenheit der Name der Socine einen guten Klang hatte. Fortan sehen wir ihn rastlos und unermüdlich und ungeschreckt durch mannichfachen Widerstand die Aufgabe verfolgen, den vielfältig zerspaltenen und in Gegensätze zerfahrenen Unitarismus in *eine* grosse Gemeinschaft zu vereinigen.

statu primi hominis ante lapsum Disputatio, quam Faustus Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Puccio Florentino anno 1578. — B. F. P. II. p. 253 ff.

⁵⁶⁾ Vergl. besonders die an die siebenbürgischen unitarischen Geistlichen gerichtete Epistola dedicatoria vor der Disput. de Jesu Christi invocatione.

Während der vier nächsten Jahre hielt er sich zu Krakau auf. Aber seine Bemühungen, als wirkliches Mitglied in den Verein der Unitarier aufgenommen (d. h. zu ihrer Abendmahlsfeier zugelassen) zu werden, waren vergeblich. Ausser manchen anderen dogmatischen Differenzen erscheint als das Haupthinderniss, dass Faustus sich einer nochmaligen Taufe zu unterziehen entschieden verweigerte. Die Wiedertaufe aber ward von allen Eintretenden verlangt und Niemand ohne dieselbe zum Abendmahl zugelassen. Faustus aber obwohl er die Kindertaufe missbilligte, war doch fern von dem wieder-täuferischen Rigorismus, welcher von der Taufe die Seligkeit abhängig machte. Nach seiner Ansicht sollten nur die von anderen Religionen zum Christenthum Uebertretenden noch getauft werden. Wenigstens sollte es Jedem frei stehen, ob er sich taufen lassen wolle oder nicht. Faustus Socinus hatte die Bedeutung der Frage, um die es sich handelte zu klar erkannt, als dass er den oftmals an ihn gerichteten Aufforderungen hätte nachgeben sollen. Es war mit einem Wort die Frage, sollte sich der Unitarismus von dem Einflusse des Anabaptismus emancipiren oder nicht ⁵⁷⁾. Mit der anabaptistischen Richtung stand eine schwärmerische Auffassung des Verhältnisses der Kirche zum Staat in Verbindung, welcher die meisten älteren polnischen Unitarier huldigten. Man fand es unzulässig, dass der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden, Processe führen und in den Krieg ziehen dürfe. Daneben hatte auch der Chiliasmus an einem Budzinski, Greg. Pauli und Anderen seine Anhänger. Doch war hier besonders bei dem Adel die practische Nothwendigkeit mächtiger als die Forderung einer abstracten Theorie. Andere untergeordnete Differenzen, welche indess mehr nur mit Einzelnen statt fanden, betrafen die Versöhnungslehre des Faustus, dass nämlich Christus das Opfer für uns nicht im Tode sondern erst

⁵⁷⁾ Das Nähere vergl. unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs Abschnitt von der Taufe. — Die Hauptschrift *De baptismo aquae disputat.* B. F. P. I. p. 709 ff.

im Himmel vollzogen habe, ein Lehrsatz den besonders Niemojewski in Anspruch nahm. Derselbe bestritt auch die in der Disputation mit Davidis aufgestellte Behauptung, dass kein ausdrücklicher Befehl Christi, ihn anzurufen existire; die socinische Auffassung des Abendmahls als eine Gedächtnissfeier, durch welche wir Nichts empfangen; seine Auslegung vom Röm. VII., wo Socinus die Schilderung eines noch unwiedergeborenen unter dem Gesetz befindlichen Menschen fand und Anderes ⁵⁸⁾. Ein Andr. Woidowski perhorrescirte die Beschränkung der Allmacht Christi auf die Leitung der Kirche, worüber sich indess Faustus nicht immer gleich geäußert hat; Andere verwarfen seine Ansicht vom heil. Geist als einer ursprünglich in Gott wohnenden Kraft und noch Andere fanden seine Leugnung der ewigen Höllenstrafen anstößig. Dazu erhielt die arianische Partei, welche die Präexistenz Christi behauptete einen neuen Vorkämpfer an dem aus den Niederlanden vertriebenen Erasmus Joannis ⁵⁹⁾, und, die Ultras von der Partei Budny's und Davidis stellten sich dem Faustus wie natürlich gleichfalls entgegen.

⁵⁸⁾ Zu vergl. der Briefwechsel Socin's mit Niemojewski. B. F. P. I. p. 397 ff. — *Defensio disputationis suae de loco septimi capitis Epistolae ad Romanos sub nomine Prosperi Dysidai ante 12 annos a se editae*, a. a. O. p. 115; doch ist diese Schrift nicht gegen Niemojewski gerichtet. — *Fausti Socini Senensis de Coena Domini tractatus brevis, una cum ejusdem advers. scriptum Domini Joh. Niemojevii Defensione*, a. a. O. p. 753 ff.

⁵⁹⁾ Erasmus Joannis aus der Altmark stammend war nach einem zeitweiligen Aufenthalt in der Schweiz, wo er wahrscheinlich mit dem Antitrinitarismus in Berührung kam, nach den Niederlanden gegangen, wo er durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet alsbald Rector der Schule zu Antwerpen ward. Um seiner theologischen Ansichten willen entsetzt und vertrieben kam er gegen 1584 nach Polen, disputirte hier mit Socinus, ging darauf nach Siebenbürgen und starb nach 1590 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde zu Klausenburg, wo er sich hatte verpflichten müssen, seine Lehre von der Präexistenz Christi nicht öffentlich vorzutragen.

Nichts desto weniger trotz aller der Anfechtungen, welche er zu erdulden hatte, trug Faustus keinen Augenblick Bedenken, alle seine Kraft im Dienste des Unitarismus zu verwenden. Er wirkte durch Wort und Schrift, er belehrte, ermahnte, disputirte, besuchte Synoden, und schrieb, wo er persönlich zu erscheinen verhindert war, überall den einen grossen Zweck der Einigung der divergirenden Elemente des Unitarismus im Auge, und wo er es nicht weiter bringen konnte, wenigstens liebevolle Duldung der Meinungsverschiedenheiten fordernd und gewährend. Seine scharfe, nicht selten selbst sophistische Dialectik verbunden mit dem Zauber einer lebenswürdigen Persönlichkeit machte die Waagschaale des Streites gewöhnlich zu seinen Gunsten sinken. Und am Abend seines Lebens hatte er die Genugthuung zu sehen, dass er nicht vergeblich gearbeitet hatte: in den Hauptpunkten wenigstens war eine Einigkeit gewonnen. Seine freiere Ansicht über die Taufe erlangte kurz vor seinem Tode im J. 1603 auf einer Synode zu Rakow den Sieg; sein alter Gegner Czewicz eines der angesehensten Häupter der anabaptistischen Partei, zuletzt Geistlicher der unitarischen Gemeinde zu Lublin, war im J. 1598 durch ein freiwilliges Entlassungsgesuch der Entsetzung zuvorgekommen, nachdem er seinem Arianismus schon früher entsagt hatte. Die Differenzen mit Niemojewski waren ausgeglichen: er war durch Socinus für seine Ansicht gewonnen. Die Budneisten hatten in Polen wenigstens aufgehört eine Macht zu bilden, auch in Lithauen hatte eine Synode zu Nowogrodek im J. 1600 die Nothwendigkeit der göttlichen Verehrung Christi feierlich bestätigt, und zu der gänzlichen Niederlage der arianischen Fraction hatte der Kampf Socin's mit Erasmus Joannis nicht wenig beigetragen ⁶⁰⁾.

Aber nicht nach innen allein war seine Thätigkeit gewendet; auch nach aussen führte er mit stets kampfbereiter Feder die Sache des Unitarismus, gegen die Evangelischen

⁶⁰⁾ De Unigeniti Filii Dei existentia, inter Erasmum Joannis et Faustum Socinum Senensem disputatio. B. F. P. II. p. 489 ff.

nicht minder als gegen die Katholischen. Den Kampf gegen die Ersteren eröffnete er in Polen mit seiner Widerlegung des Andr. Volanus, Sekretair des Fürsten Nicol. Radziwil, welcher im J. 1582 in einem Sendschreiben die Bekenner des Unitarismus in Polen und Lithauen angegriffen hatte. Volanus replicirte und Faustus antwortete mit einer noch ausführlicheren Widerlegung ⁶¹⁾. Socinus entwickelt hier in Angriff und Vertheidigung den Gegensatz zu der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Eine andere speciell auf die Evangelischen bezügliche Schrift verfasste Socinus 1599 unter dem unten angeführten Titel ⁶²⁾; sie hat die Tendenz, die doctrinellen Unterschiede des Unitarismus und des evangelischen Lehrbegriffs ins Licht zu setzen und kann als ein kurzer Inbegriff der socinianischen Auffassungsweise des Christenthums betrachtet werden. Als Hauptsache, worauf es wesentlich ankommt, wird hier die practische Frömmigkeit bezeichnet („in keiner Sünde zu bleiben, die dem Evangelium zuwiderläuft“); doch sind in dem evangelischen Lehrbegriff manche Dogmen und Lehrsätze enthalten, welche die Ausübung jener practischen Frömmigkeit wenn auch nicht unmöglich machen, so doch wesentlich gefährden. Diese werden dann in einer Stufenfolge, anfangend von den bedenklichsten und aufsteigend zu den weniger bedenklichen aufgezählt, unter kurzer Entgegensetzung der nach socinianischer Ansicht richtigen Auffassung.

Wie gegen die Evangelischen vertheidigte Faustus den Unitarismus auch gegen die Katholischen. Dahin gehört besonders die Widerlegung eines Angriffs des posenschen Jesuiten-

⁶¹⁾ Die Replik des Volanus sowie beide Widerlegungen des Faustus unter dem Titel: *De Jesu Christo Filii Dei natura sive essentia nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andream Volanum*, geschrieben 1583, im Druck erschienen 1588 mit einer Dedication an Joh. Kiszka; in der B. F. P. II. p. 371 ff.

⁶²⁾ *Quod Regni Poloniae et Magni ducatus Luthuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur.* B. F. P. I. p. 691 f.

Ev. v. E.

Ev. v. E. • Ev. v. E. • E.

Ev. v. E. • Ev. v. E. • E.

Ev. v. E. • Ev. v. E. • E.

Ev. v. E. • Ev. v. E. • E.

collegs auf die neuen Samosatener, und die Vertheidigung dieser Widerlegung gegen Gabriel Eutropius, Canonicus zu Posen ⁶³). Den Inhalt dieser Schriften bildet, wie schon der Titel andeutet, gleichfalls der Streit über die Dreieinigkeitslehre. Die bedeutendste Streitschrift des Faustus über diesen Gegenstand, besonders über die Person Christi und das Wesen des heil. Geistes, ist die Widerlegung des Jesuiten Wujeck, eines berühmten Kanzelredners und Disputators jener Zeit, zugleich gegen Rob. Bellarmin gerichtet. Besonders ausführlich ist die exegetische Beweisführung, und es dürfte so leicht keine auf die Gottheit Christi bezogene Stelle geben, auf welche hier nicht Rücksicht genommen wäre ⁶⁴). Nicht nur von Seiten der Katholiken, sondern auch der Evangelischen rief diese Schrift des Faustus mehrfache Entgegnungen und Widerlegungen hervor.

Indess war die literarische Thätigkeit des Faustus keineswegs bloß polemisch-apologetischer Art ⁶⁵), sei es nach innen oder nach aussen, sondern er verfasste nebenher mehrere bedeutendere exegetische und didactische Schriften, welche keine bestimmte polemische Veranlassung haben. Unter den Ersteren sind besonders zu nennen eine Auslegung der Bergrede, welche er im J. 1602 als er an einer Augenkrankheit litt, um nicht müßig zu sein, seinem Amanuensis dictirt hatte, und ein

⁶³) *Assertiones Theologicae de Trino et Uno Deo adversus novos Samosatenicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Una cum animadversionibus Fausti Socini Senensis. B. F. P. II. p. 423 ff. und Defensio animadversionum etc. adversus Gabrielem Eutropium, Canonicum Posnaniensem, a. a. O. p. 625 ff.*

⁶⁴) *F. S. S. Responsio ad libellum Jac. Wujeki, Jesuitae, Polonice editum, De divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti. B. F. P. II. p. 529 ff.*

⁶⁵) Zu den Werken dieser Classe gehört auch die Schrift gegen Palaeologus: *Ad Jac. Palaeologi librum cui titulus est: Defensio verae sententiae de Magistratu Politico etc. pro Racoviensibus responsio. B. F. P. II. p. I ff., — worüber unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs mehr.*

Commentar über den ersten johanneischen Brief, gleichfalls in der letzten Zeit seines Lebens verfasst ⁶⁶⁾. Faustus hatte die heil. Schrift sehr genau studirt; seine Exegese ist einfach und folgt im Allgemeinen der damals noch wenig üblichen grammatisch historischen Methode; er beweist darin einen sehr richtigen Takt, wo nicht ein bestimmtes dogmatisches Interesse ins Spiel kommt. Wo dies der Fall ist, wird sie nicht selten gezwungen, sophistisch und geschmacklos. Unter den Schriften didactischer Art sind besonders zu nennen die „Theologischen Vorlesungen ⁶⁷⁾, in denen eine wissenschaftliche Darstellung der Hauptpuncte des socinianischen Systems beabsichtigt ward. Doch ist das Werk, welches erst nach Socin's Tode durch Val. Schmalz herausgegeben ward, nicht vollendet. Es behandelt den Zustand des Menschen vor dem Fall in Beziehung auf physische und geistige Anlagen, darauf die Lehre von der Sünde, sehr ausführlich sodann die Lehre von der menschlichen Freiheit und göttlichen Prädestination, endlich die Erlösungs- und Versöhnungslehre, bei der das Werk abbricht. Charakteristisch ist, dass in dieser Schrift, die man wäre sie vollendet, die loci des Socinianismus nennen könnte, das theologisch-christologische Moment wie in der ersten Ausgabe der loci Melanchthon's gänzlich zurücktritt, und allein die anthropologisch-soteriologische Seite des christlichen Lehrbegriffs in Betracht gezogen wird. Neben die Vorlesungen stellt sich in der populären Catechismusform die bekannte Hauptschrift des Socinus, der kurze Unterricht in der christlichen Religion, welche dem späteren rakowschen Catechismus zu Grunde liegt, gleichfalls unvollendet. Die

⁶⁶⁾ Concionis Christi, quae habetur capite quinto, sexto et septimo apud Mathaeum Evangelistam, Explicatio. B. F. P. I. p. 1 ff. — Das Werk ist unvollendet geblieben; die Auslegung geht nur bis Cap. 6, 21. — Commentarius in epistolam Johannis Apostoli primam, a. a. O. p. 157 ff.

⁶⁷⁾ Praelectiones Theologicae Fausti Socini Senensis. B. F. P. I. p. 535 ff.

Schrift war vom Verfasser bestimmt an die Stelle eines schon früher verfassten Catechismus zu treten, welcher bei der 1598 zu Krakau erlittenen Plünderung vernichtet war; nur noch ein Fragment ist davon erhalten ⁶⁸⁾. Der kurze Unterricht handelt, nach einer Einleitung von der christlichen Religion im Allgemeinen, von der Erkenntniss Gottes und Christi, als den beiden Cardinalpuncten des christlichen Lehrbegriffs, unter welche aller übrige Inhalt einzureihen ist. Er ist mit weitläufigen polemischen Excursen ausgestattet, und bricht bei dem Werk Christi ab ⁶⁹⁾.

Neben einer so bedeutenden literarischen Thätigkeit führte Faustus noch einen sehr ausgedehnten Briefwechsel, zum grössten Theile natürlich mit Anhängern des Unitarismus ⁷⁰⁾

⁶⁸⁾ *Christianae Religionis brevissima Institutio, per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. B. F. P. I. p. 651 ff. — Fragmentum catechismi prioris F. S. S. qui periit in Cracoviensi rerum ipsius direptione, a. a. O. p. 677.*

⁶⁹⁾ Sämmtliche Werke des F. Socinus, von denen wir im Verlauf der Darstellung nur die bedeutendsten aufgeführt haben, sind gesammelt in der *Bibliotheca Fratrum Polonorum. Tom. I. II.*, die auch den Titel führen: *Fausti Socini Senensis Opera omnia in duos Tomos distincta.*

⁷⁰⁾ Ein Theil dieses Briefwechsels, welcher in die innern Verhältnisse des Unitarismus so wie in die damaligen Zustände Polens manchen interessanten Blick thun lässt, und zur Charakteristik des Faustus von wesentlicher Bedeutung ist, erschien zu Rakow 1618 unter dem Titel: *Fausti Socini Senensis ad amicos epistolae. In quibus variae de rebus divinis quaestiones expediuntur multaque sacrorum literarum loca explanantur. Additae sunt paucae aliorum ad Socinum epistolae ad quas ipse respondet; — aufgenommen in die B. F. P. I. p. 359 ff. — Ausser den hier herausgegebenen existirt noch eine sehr bedeutende Zahl; Val. Schmalz hatte deren allein wohl mehr als zweihundert in Händen, die er indess wegen mancher darin enthaltenen Specialitäten nicht herausgeben wollte. Nach dessen Tode gingen sie in Martin Ruarus Hände über, der indess nur vier an Dudith gerichtete herausgab. Wo die anderen geblieben sind, weiss man nicht. Vergl. Bock II. p. 750.*

Unter ihnen nennen wir hier nur, da wir die meisten Anderen theils schon erwähnt haben theils noch später zu erwähnen Gelegenheit haben werden, Matthaeus Radecke, Elias Arciszewski und den berühmten Andreas Dudith. Der Erste bekleidete lange Zeit bis zum J. 1592, wo er zum Socinianismus übertrat, das bedeutende Amt eines Sekretairs der Stadt Danzig. Bei einem viermaligen Confessionswechsel — als Katholik geboren trat er zunächst zu den Lutheranern über, darauf zu den Reformirten, dann zu den Mennoniten und von diesen endlich zu den Socinianern — hatte er dreimal die Taufe erhalten, einmal als Kind, darauf bei den Mennoniten durch Besprengung, und endlich bei den Unitariern durch Untertauchung. Er starb 1612 als Prediger der socinianischen Gemeinde zu Buskow. Seine Schriften gegen die herrschenden Kirchen gehören zu den heftigsten und beissendsten dieser Gattung ⁷¹⁾. Unter den Briefen des Faustus an ihn ist der dritte, dat. Krakau den 8ten Januar 1586, der bedeutendste. Ausser der Erzählung seines Streits mit Pucci handelt Faustus darin von den Sakramenten, kirchlichen Verfassungsfragen, göttlicher Verehrung Christi und Anderem. Elias Arciszewski polnischer Ritter, früher in dänischen Kriegsdiensten, dann am Hofe des Königs von Polen, der Aeltere im Unterschiede von seinen zwei Söhnen Elias und Christoph, war eine Zeitlang nach Dudith Besitzer und zugleich Geistlicher der Stadt Szmigiel in Gross-Polen, an der schlesischen Grenze, welche in der Geschichte als einer der Hauptsitze des Socinianismus erscheint. Sein Briefwechsel mit Socinus bezieht sich, wie man aus dessen Antwort ersieht, besonders auf das Verhältniss der Kirche zum Staat. Andreas Dudith (auch Duditz, Dudicz) von Horechowitz, ein edler Ungar aus Ofen gebürtig, zuerst Katholik hatte sich schon früh in den Wissenschaften ausgezeichnet und galt für einen der geistreichsten, gelehrtesten und liebenswürdigsten Männer seiner Zeit. Seit 1561 Bischof von Tina in Dalmatien ward er im Jahr darauf vom unga-

⁷¹⁾ Sie sind aufgezählt bei Bock I. 2. p. 702 ff.

rischen Clerus auf das Concil von Trient delegirt; er forderte daselbst die Freigebung des Kelchs im Abendmahl und der Priesterehe, — genug um ihn dem Ultramontanismus verhasst zu machen. Bei seiner bald erfolgten Rückkehr ernannte ihn der Kaiser Ferdinand, da Tina von den Türken genommen, zum Bischof von Chanad und Fünfkirchen. In noch höherem Ansehn als beim Kaiser Ferdinand stand er bei dessen Nachfolger Maximilian II. Von diesem mit einer Gesandschaft an den Hof Sigismund August's von Polen beauftragt erhielt er auf dem Reichstag zu Petrikow 1565 das Indigenatsrecht des polnischen Adels. Fortan, durch eine zweimalige Heirath in Verbindung mit zweien der angesehensten polnischen Adelsfamilien, hielt er sich meist in Polen auf. Hier wandte er sich alsbald den Unitariern zu; ihn widerte die Intoleranz der Evangelischen an, obwohl er mit ihren bedeutendsten Häuptern einem Beza, Zanchi, Ursinus auch später noch in Briefwechsel blieb. Er erwarb die Stadt Szmigel, erbaute den Unitariern auf eigene Kosten daselbst eine Kirche und richtete ihnen eine Schule ein, bis an seinen Tod ihr Gönner und Beschützer. Der hochgesinnte Kaiser Maximilian, weit entfernt dem langjährigen Freunde deshalb seine Gunst zu entziehen, ernannte ihn zu seinem beständigen Geschäftsträger am polnischen Hofe. Aber Rom, niemals sich selber untreu, verurtheilte den Ketzer, als er aufgefordert nicht erschien, in contumaciam, und der Flammentod, den man an seiner Person nicht vollziehen konnte, ward wenigstens seinem Bilde. 1576 durch Stephan Bathory wegen seiner Anhänglichkeit an das österreichische Kaiserhaus aus Polen vertrieben ging Andreas Dudith nach Schlesien, und starb 1589 zu Breslau im 56sten Lebensjahre. Mit Faustus Socinus trat er erst 1580 von Breslau aus in ein näheres Verhältniss. Die mannichfachen Differenzen, die sich meist freilich nur in Nebenpuncten ergaben, konnten den innigen Gefühlen der Freundschaft und Hochachtung keinen Eintrag thun, welche beide Männer mit einander verbanden.

Von dem Bilde der Wirksamkeit des Faustus in Polen, welches wir im Vorangehenden zu entwerfen versucht haben,

kehren wir nunmehr zu der Darstellung seiner weiteren Schicksale zurück. Im J. 1583 verliess Faustus Krakau, wo er sich bisher aufgehalten hatte; er fürchtete für seine Sicherheit, da man dem König Stephan Bathory sein Buch gegen Palaeologus als staatsgefährlich denunciirt hatte. Auf Andr. Dudith's Rath erwählte er das nahegelegene Dorf Pawlikowice zum Asyl, und fand bei Christoph Morsztyn, dem adligen Besitzer desselben, eine gastliche Aufnahme. Bald darauf vermählte er sich mit Elisabeth, der Tochter desselben, und die verwandschaftlichen Bande, durch welche er einer so angesehenen Familie verknüpft ward, dienten nur dazu, den Einfluss zu erhöhen, den ihm seine eigene Abkunft und seine Bildung bereits auf viele vornehme Polen verschafft hatte. Um diese Zeit ⁷²⁾ verlor Faustus die Einkünfte seiner Güter in Italien, welche nach dem Tode seines Freundes und Gönners des Grossherzogs Franz anfangs mit Beschlag belegt und später ganz eingezogen wurden. Der harte Schlag traf ihn um so empfindlicher, als er gewohnt war, den Ueberschuss, den er für seine Lebensbedürfnisse nicht gebrauchte, auf die Besoldung einiger Abschreiber zu verwenden, welche seine Schriften für seine zahlreichen Freunde vervielfältigen mussten. Der Mangel nöthigte ihn später, sich dieser zeitraubenden Mühe selbst zu unterziehen.

Im J. 1585 kehrte Faustus das erste und 1587 das zweite Mal nach Krakau zurück, nachdem er sich in der Zwischenzeit wieder in Pawlikowice aufgehalten hatte. Von Krakau aus besuchte er 1588 die Synode zu Brzesc in Lithauen, wo er seinen Einfluss auf die Unitarier dauernd befestigte. Bald aber zogen sich von Neuem drohende Wolken über seinem Haupt zusammen. Schon 1594 hatte er durch eine Truppe Militär, besonders durch ihren Anführer Wiernek eine rohe und empörende Misshandlung erlitten ⁷³⁾. Das ungefähr gleich-

⁷²⁾ Schon 1583.

⁷³⁾ Vergl. F. S. Epistol. VI. ad Andr. Voidovium B. F. P. I. p. 473.

zeitig erfolgte Erscheinen des Werkes: *De Jesu Christo Servatore* ward von seinen Gegnern benutzt, um alle Leidenschaften aufzuhetzen, und so erfolgte 1598 die Katastrophe, welche Faustus für immer aus Krakau vertrieb.

In Polen war seit dem Tode Sigismund's II. (1572) allmählig ein Wechsel in den Regierungsgrundsätzen eingetreten, durch den es der katholischen Partei möglich geworden war, sich von ihrer Niederlage unter Sigismund's Regierung zu erholen und den Vertilgungskampf gegen den Protestantismus zu beginnen. In der nächsten Zeit nach dem Tode jenes Regenten erlangte freilich der Protestantismus auf dem Reichstage zu Warschau 1573 die volle und gesetzliche Anerkennung ⁷⁴⁾, und Heinrich v. Valois Intriguen für den Katholi-

⁷⁴⁾ In dem hierauf bezüglichen Reichstagsschluss verpflichten sich die Mitglieder des Reichstags nicht eher die Wahl eines Königs gelten zu lassen, als bis derselbe „alle Unsere Rechte mit einem Eidschwur bestätigt, um den allgemeinen Frieden unter den Dissidenten in der Religion zu erhalten und zu beschützen. Da nun aber in unserm Freistaat keine geringe Anzahl der Dissidenten in der allerheiligsten Religion sich befindet, so wollen Wir hiedurch vorbauen, dass um dieser Ursache halber unter den Einwohnern kein schädlicher Aufruhr, deren Beispiele wir in anderen Reichen erblicken, entstehen möge; Wir leisten hiemit alle für uns und unsere Nachkommen in künftigen Zeiten unter dem Bande des Eides die Gewähr, nach Redlichkeit, Ehre und Gewissen, Wir als gemeinschaftliche Dissidenten in der Religion den Frieden unter uns zu erhalten, und wegen der Lehre, des Glaubens und der Kirchengebräuche kein Blut zu vergiessen, noch Strafen aufzulegen, der Ehrenämter zu entsetzen, für unehrlich zu erklären, ins Gefängniss zu werfen, ins Elend zu jagen, noch einer fremden Gerichtsobrigkeit und Gerichten auf einige Weise bei dergleichen gerichtlichen Verfahren Hülfe zu leisten: Im Gegentheil wenn jemand einen andern zu beleidigen sich unterstehen sollte, so versprechen Wir uns unter einander aus Schuldigkeit und aus obiger Ursache uns zu widersetzen und es mag auch jemand unter dem Vorwand eines Decrets oder eines gerichtlichen Processes dergleichen sich unterfangen. Alles dies versprechen Wir Uns einer dem andern und im Namen Unserer Nachkommen unter dem Pfande unserer Treue,

cismus wurden durch Firleys Energie vereitelt. Auch Stephan Bathory (1576—86) bestätigte die Freiheiten der nicht katholischen Glaubensbekenntnisse; nichts desto weniger war seine Regierung für den Protestantismus verhängnissvoll. Zwar hatte er zuviel Gerechtigkeitssinn, die beschworenen Eide unmittelbar zu verletzen; aber er sah mehr vom politischen als vom kirchlichen Standpunct im Protestantismus einen Feind der Nationalwohlfahrt, den man auf friedlichem Wege vernichten müsse. Diesen Zweck zu erreichen, rief er die Gesellschaft Jesu ins Land, deren Ruhm in der Bekämpfung des Protestantismus durch die polnische Geschichte auf eine traurige Weise bewährt ist. Wie es überall geschehen ist und noch geschieht, so hörte auch in Polen mit ihrem Erscheinen das friedliche Verhältniss unter den Confessionen auf. Misstrauen und Hass trat an die Stelle der Duldung und in dem heranwachsenden Geschlecht erzogen sich die Jesuiten ein mit Vorurtheilen und Intoleranz erfülltes Werkzeug ihrer Plane. Schon unter dem Nachfolger Stephan Bathory's, dem dritten Sigismund aus dem schwedischen Königsgeschlecht der Wasa zeigten sich die Früchte des jesuitischen Wirkens. Der Fürst, von Jugend auf in den Händen der Jesuiten war stolz auf den Namen eines Jesuitenkönigs, und folgte blindlings den Inspirationen seiner geistlichen Rathgeber. So geschah es, dass die Protestanten allmählig von allen einflussreichen Posten entfernt wurden: alle Mittel wurden angewandt insbesondere die vornehmen Familien wieder in die alte Kirche zurückzuführen: Reichthümer und Ehrenstellen waren der Lohn des Rückfalls. Dazu überall Chikanen und Intriguen gegen den Protestantismus, und da man ihm auf gesetzlichem Wege

Ehre und Gewissen zu leisten. Sollte aber jemand demselben zuwider handeln, und den Frieden nebst der öffentlichen Ruhe stören wollen, so wollen Wir alle gegen solchen aufstehen und ihn vertilgen. Geschehen zu Warschau auf der Reichsversammlung (allgemein) den 28sten Januar 1573.“ — Vergl. Die Schicksale der polnischen Dissidenten von ihrem ersten Ursprunge an bis auf jetzige Zeit. Thl. 2. p. 181 f. Hamb. 1770.

nicht beikommen konnte, reizte man, wo man der Uebermacht gewiss war, den katholischen Pöbel auf, um an dem Protestantismus das Rachewerk zu üben. An vielen Orten wurden die protestantischen Kirchen und Schulen demolirt und geplündert und die Bekenner des Protestantismus, zumal wenn sie nicht durch einen höheren Stand geschützt wurden, sahen sich den empörendsten Misshandlungen ausgesetzt. Die Urheber der Gewaltthatigkeiten wurden nur selten von der gerechten Strafe erreicht; der mächtige Einfluss ihrer Gönner wusste entweder alle Strafe abzuwenden, oder diese wenigstens auf ein solches Minimum zu reduciren, dass sie zu dem Verbrechen in keinem Verhältniss mehr stand. Die Gesetze, welche den Protestanten Sicherheit, Rechtsgleichheit, Religionsfreiheit Gewähr leisteten, wurden unter Sigismund's III. Regierung zu Illusionen; denn der Jesuitismus wusste beständig Mittel, sie zu umgehen. Aber der Rechtsinn im Volke ward dadurch auf eine gefährliche Weise untergraben: der Sinn für Anarchie und Gesetzlosigkeit, welcher Polen in das Verderben gestürzt hat, erstarkte unter dem Jesuitenregiment.

In der Reihe der schreienden Gewaltthatigkeiten, welche unter Sigismund's Regierung gegen den Protestantismus verübt wurden, bildet die Calamität des Faustus Socinus nur ein verschwindendes Moment. Die Unitarier glaubte man um so mehr misshandeln zu können, als sie von den Evangelischen nicht für die Ihrigen anerkannt und eher verfolgt als geschützt wurden. Am Himmelfahrtstage 1598 ward Socinus damals krank und an das Lager gefesselt von einer durch römische Einwirkungen fanatisirten Horde krakauer Studenten in seiner Wohnung überfallen. Man bemächtigte sich seiner sämtlichen Schriften und Bücher, so weit sie zugegen waren, schleppte ihn selbst halbnackt unter den brutalsten Misshandlungen durch die Strassen, und der Pöbel jauchzte der Rohheit Beifall. Auf dem Marktplatze angekommen warf man sodann die Papiere, Schriften, Bücher des Häresiarchen in die Flammen, ihm selbst ein Gleiches drohend, falls er nicht

widerrufe. Aber Socinus ungebeugt durch die erlittenen Miss-handlungen, über seinem Haupt ein gezücktes Schwert erwiederte im Angesicht des Todes: „Ich widerrufe nicht; der ich gewesen bin, bin ich und werde es sein durch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi bis zum letzten Athemzuge; thut ihr, was euch Gott zu thun gestattet.“ Als alle Drohungen nichts fruchteten, beschloss man den Hartnäckigen in die Weichsel zu stürzen und der Zug setzte sich dahin in Bewegung. Der Auflauf auf der Strasse zog die Aufmerksamkeit eines Professors der Universität auf sich. Er eilt ans Fenster und fragt, was es gebe. Wir führen den Häresiarchen, lautet die Antwort. Sogleich lässt er ihn zu sich hereinbringen und schliesst die Studenten aus. Hier erfährt er, dass es Faustus Socinus ist, den er gerettet. Der Name des Mannes war Martin Vadovita; seine Entschlossenheit und Geistesgegenwart ersparte der Universität Krakau ein Verbrechen und eine Schmach. Als bald nachdem er seinen Schützling mit Speise und Trank gestärkt und ihm eine kurze Rast zur Erholung gegönnt hatte, sorgte er vereint mit dem Rector Lelovita, dem Professor Goslicki und mehreren einstweilen eingetroffenen Freunden des Socinus für seine weitere Sicherstellung. Noch in derselben Nacht verliess derselbe Krakau, nachdem er zuvor zweimal in ein anderes Haus geführt war, um seine Verfolger zu täuschen. Socinus ging zunächst nach dem nahe gelegenen Igolomie zu Joh. Baptist Cettis, einem Anhänger und Beschützer des Unitarismus, und stattete von hier aus den muthigen Männern, die ihn gerettet, in einem Briefe seinen Dank ab, und sucht sich zugleich wegen der schweren ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen ⁷⁵⁾. Zugleich ersehen wir aus diesem Brief, dass es an der Universität Professoren gab, welche sich der begangenen Schändlichkeiten freuten, und es ihren Collegen zum Vorwurf machten, dass sie der fanatischen Wuth der Menge nicht freien Lauf gelassen hätten.

⁷⁵⁾ Ad clarissimum virum Martinum Vadovitam Academiae Cracoviensis Professorem F. S. epistola. B. F. P. I. p. 475.

Unter den zahlreichen fremden und eigenen Schriften, deren Verlust Faustus zu beklagen hatte, waren Manche, deren Wiedererlangung er nach eigenem Geständniss mit seinem Leben hätte erkaufen mögen. Besonders schmerzte ihn die Vernichtung einer Schrift gegen den Atheismus, die er zur Widerlegung eines angesehenen Mannes verfasst hatte.

Von Igolomie seinem ersten Zufluchtsort begab sich Faustus sodann nach einem kürzeren Aufenthalt über Rakow nach Luclawice, einem Dorfe wenige Meilen von Krakau entfernt. Hier lebte er, von dem Besitzer dem polnischen Edelmann Abraham Blonski mit freigebiger Gastlichkeit beherbergt, in Ruhe bis an sein Ende. Mit Stoinski (Petr. Statorius dem Jüngern) Prediger der Gemeinde zu Luclawice verband ihn die engste Freundschaft. Stoinski besass die Gabe, die Ideen des Faustus in populärem Gewande vorzutragen. Trotz der Kränklichkeit, welche ihm die letzten Tage seines Lebens verbitterte, war Socinus für die Sache des Unitarismus unablässig thätig. Er schrieb, veranstaltete Colloquia, besuchte Synoden; und wie wir gesehen haben, krönte seine Anstrengungen der Erfolg wenigstens in so weit, als es ihm gelang, die verschiedenen Fractionen des Unitarismus in eine grössere Gesamtgemeinde zu vereinigen. Faustus Socinus starb am 3ten März des Jahres 1604 zu Luclawice im 65sten Jahre seines Alters. Müde der Welt mit ihrer Niederträchtigkeit und ihren Beschwerden eilte er in froher und zuversichtlicher Hoffnung dem letzten Theil seines Geschickes entgegen, welcher eine Rast von dem Mühsal nicht minder als eine Belohnung der Arbeit verhieß. Das war des Sterbenden letztes Wort gewesen ⁷⁶⁾. Sein Freund Stoinski, der ihm die letzte Ehre erwiesen, folgte ihm ein Jahr später in das Grab.

Kein Monument von Erz zierte die Stelle, wo die irdischen Reste des Socinus bestattet waren; aber in den Herzen

⁷⁶⁾ Vita Authoris: „Ultima morientis vox excepta, se non magis aevi, quam invidiae et molestiarum saturum, laeta atque intrepida spe propendere in supremum illum fati sui articulum, qui missionem ab aerumnis simul et laborum stipendium ostenderet.“

der Seinigen hatte er sich ein schöneres Monument gegründet: wie sie auch sonst in ihren Ansichten von ihm abweichen, sie gedenken seiner beständig nur in den Ausdrücken der höchsten Verehrung. Sie sahen in ihm den Vollender der Reformation ⁷⁷⁾. Seine Gegner von der Orthodoxie haben ihn in eine ziemlich unmittelbare Berührung mit dem Fürsten der Finsterniss gebracht und keinen Anstand genommen ihn als einen Sendling der Hölle zu bezeichnen ⁷⁸⁾. Solche Auffassung darf der Geschichtschreiber der Gegenwart ignoriren; aber auch in einer aufgeklärteren Zeit sind Vorwürfe gegen den Begründer des Socinianismus laut geworden, welche nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen. Man hat ihn eines gänzlichen *Mangels an religiöser Tiefe*, einer völligen Unfähigkeit aller tieferen speculativen Auffassung beschuldigt; man hat ihm Vielschreiberei, eine übergrosse Selbstgefälligkeit, eine maasslose Heftigkeit in der Polemik zum Vorwurf gemacht. Wahr ist es, Faustus gehört nicht zu jenen Männern, welche in schöpferischer Genialität eine neue Quelle des religiösen Lebens von sich ausströmen lassen; er macht nicht den erwärmenden, belebenden, erhebenden Eindruck, den wir durch die Heroen der Religion zu empfangen gewohnt sind: seine Religion ist zu sehr Verstandeswerk und Moralität. Aber einer Orthodoxie gegenüber, welche unter der Aegide der Religion die Vernunft mit Füßen trat und bei dem Festhalten an einem

⁷⁷⁾ Die Stellung, welche dem Faustus Socinus im Verhältniss zu den anderen Reformatoren von seinen Anhängern angewiesen ward, erhellt am Besten aus dem folgenden Distichon, welches unter den Socinianern umlief:

„Alta ruit Babylon; destruxit tecta Lutherus,
„Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.“

⁷⁸⁾ Als allgemeiner Typus kann hier der Satz gelten, mit dem Lauterbach seine Darstellung des Socinus beginnt (Der ehemalige Polnische Arianische Socinismus. 1725. p. 190): „Mit grossen Fudern, schüttete zuletzt der Satan, allen seinen Socinianischen Unflat, vollends über Polen aus, als er die Höllenbrut, Faustum Socinum hieher brachte.“

alleinseligmachenden Dogma die Moralität missachtete, war auch eine solche Weise der Gottesverehrung in ihrem Recht. Wahr ist es ferner, er zählt nicht zu den sinnigen Geistern, welche hinabsteigend in die Tiefen des Seins in der Vielheit die Einheit, in dem Widerspruch die Lösung, in dem Endlichen das Unendliche schauen und ergreifen. In ihm herrschte die Macht des reflectirenden, alles Sein in seine Gegensätze zerlegenden Verstandes, und Niemand konnte ihm den Ariadnefaden reichen, um aus dem Labyrinth der Widersprüche herauszufinden. Aber damit der Widerspruch offenbar werde, muss es auch solche Menschen geben, deren innerer Blick wesentlich darauf gerichtet ist ihn zu entdecken. Und diese Aufdeckung des Widerspruches vorerst war ein nothwendiges Bedürfniss bei einer Reihe von Dogmen, welche der Protestantismus bisher bona fide aus dem Katholicismus herübergenommen hatte, ohne zu gewahren, dass sie gleichfalls einer Reformation bedurften. Wenn Socinus hier weiter ging als die anderen Reformatoren, wenn er auch die Lehren von der Dreieinigkeit, Gottheit Christi, Genugthuung und andere einer Revision unterwerfen zu müssen glaubte — wer will deshalb den verdammdenden Stein auf ihn werfen? Oder musste es nicht nahe liegen bei der Annahme einer so tiefen Verderbniss des Katholicismus, wie man sie auch von Seiten der anderen Reformatoren statuirte, dass daran auch die Lehre Antheil haben werde, und zwar nicht nur ein oder das andere weniger bedeutende Dogma, sondern der Lehrbegriff in seinem Gesammtumfange nach seinen bedeutenderen wie nach seinen weniger bedeutenden Bestandtheilen? Statuirte man einmal eine solche Verderbniss des Katholicismus, wer wollte bestimmen, wo sie begonnen? Und beschränkte man einmal die Inspiration lediglich auf die apostolischen Zeiten, war es da nicht natürlicher, den Verfall gleich nachher beginnen zu lassen, wie Socinus es that, als erst mehrere Jahrhunderte später, wie die anderen Reformatoren die Sache betrachteten? Und wenn man dem Socinus den Vorwurf der Flachheit macht, weil er den tief speculativen Inhalt jener

Lehren nicht zu würdigen verstanden, so mag man dies thun, zugleich aber auch keine Scheu tragen, denselben Vorwurf auch den anderen Reformatoreu zu machen, welche eine so grossartige Erscheinung wie die Scholastik nicht zu begreifen wussten, welche in der ganzen zunächst vorangegangenen Entwicklungsperiode des Christenthums nur einen Abfall von dem christlichen Princip und in dem Paptsthum das Reich des Antichrists auf Erden sahen. Das aber liegt gerade im Wesen jeder neu beginnenden Lebensentwicklung, dass ihre Auffassung der vorangehenden Entwicklungsphase einseitig, weil durch den Gegensatz bestimmt, ist.

Das sind die bedeutendsten Vorwürfe, die man gegen Socinus erheben kann und erhoben hat; die folgenden haben weniger zu bedeuten. Wenn man ihn der Vielschreiberei beschuldigte, so bedachte man dabei schwerlich, dass einem Augustin oder Luther derselbe Vorwurf in noch höherem Maasse gemacht werden könnte. — Man hat ihm ferner eine übergrosse Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zur Last gelegt; aber selbst wenn es in so hohem Maasse der Fall wäre, so hatte er wenigstens mehr Ursache dazu, als die Meisten von denen, die ihm diesen Vorwurf gemacht haben. Zudem ist es bei weitem nicht so arg, als man es macht. Einem Manne, dem man beständig unlautere, eigennützige Motive für seine Handlungsweise unterschiebt, kann man es nicht verargen, wenn er auf die Opfer hinweist, die er seiner Ueberzeugung gebracht hat. — Hat man dem Socinus endlich eine zu ungestüme Heftigkeit in der Polemik vorgeworfen, so mag dies richtig sein, wenn man die Forderungen der Gegenwart als Maassstab anlegt; stellt man sich aber auf den Standpunct seiner Zeit, so ist es falsch. Insbesondere gegen den polemischen Ton der damaligen Orthodoxie gehalten sind die Schriften des Socinus mit wenigen Ausnahmen Muster von Anstand und Mässigung.

Doch selbst wenn alle die Ausstellungen, die man an ihm gemacht hat, begründet wären, so hat Socinus doch ein Verdienst, welches auch grosse Fehler aufwiegen würde, das

Verdienst, die Grundsätze der Humanität, der Toleranz und der Bruderliebe gepredigt zu haben in einer Zeit, wo der Protestantismus uneingedenk seines Ursprungs an verketzerungssüchtiger Intoleranz und pfäffischer Engherzigkeit mit seinem römischen Nebenbuhler wetteiferte.

Wir kehren zum Verfolg der Geschichte des Socinianismus zurück.

Als bald nach dem Tode des Faustus erschien als die bedeutendste Frucht seiner Wirksamkeit unter den Unitariern der rakowsche Catechismus. Längst hatte er die Nothwendigkeit eines solchen einigenden Bekenntnisses erkannt; aber erst musste thatsächlich eine genügende Einheit unter den mannichfaltigen Fractionen des Unitarismus hergestellt sein. Als Faustus diese gegen das Ende seines Lebens erreicht sah, ging er mit Statorius an die Abfassung einer gemeinsamen Bekenntnisschrift, die in der Catechismusform zugleich als Leitfaden des Unterrichts dienen konnte ⁷⁹⁾. Es ist die *Christianae Religionis brevissima institutio*, deren Vollendung indess durch seinen Tod unterbrochen ward. Nachher scheint Peter Statorius an dem Catechismuswerk gearbeitet zu haben, bis endlich auch nach dessen bald erfolgtem Tode Valentin Schmalz unterstützt von Hieron. Moskorzowski und Völkel die Arbeit vollendete. Die Grundlage bildeten die Schriften des Socinus. Im J. 1605 erschien der Catechismus zu Rakow in polnischer Sprache ⁸⁰⁾, nebst einem Kindercatechismus, sowohl polnisch als deutsch ⁸¹⁾. Im J. 1608 erschien eine deutsche Uebersetzung des grösseren Catechismus, der Universität Wittenberg

⁷⁹⁾ Er war nebst Statorius beauftragt eine neue verbesserte Ausgabe des älteren Catechismus von 1574 zu veranstalten; aber seine *Institutio* ist eine völlig unabhängige Neuschöpfung.

⁸⁰⁾ Katechizm, in Rakowie 1605, in 12. Vergl. für das Folgende Joh. Andr. Schmid Abbatis Mariaevallensis *Programma de Catechesi Racoviensi*. Helmst. 1707.

⁸¹⁾ Der deutsche Titel: Der kleine katechismus zur uebung der kinder in dem Christlichen Gottesdienste zu Rakow, bei Sebast. Sternatzki. 1605.

gewidmet ⁸²⁾, und 1609 verfasste Moskorzowski eine mit manchen Zusätzen bereicherte lateinische, welche er dem König Jacob I. von England dedicirte ⁸³⁾. Die theologische Facultät zu Wittenberg besann sich eilf Jahre ob eine Entgegnung rathsam sei ⁸⁴⁾. König Jacob machte sich die Sache leichter; er würdigte das Buch keiner Antwort, verfluchte die satanische Schrift und ihre Urheber, die Satansbrut, und bedauerte Nichts schmerzlicher, als dass er sie nicht in seiner Gewalt hatte ⁸⁵⁾. Eine zweite Ausgabe des Catechismus erschien erst nach der Vertreibung der Socinianer aus Polen gegen 1665 zu Amsterdam ⁸⁶⁾. Sie enthielt Verbesserungen

⁸²⁾ Catechismus der Gemeinde derer Leute, die da — — affirmiren und bekennen, dass niemand anders denn nur allein der Vater unsers Herrn J. C. der alleinige Gott Israel sei; aus dem Poln. verdeutsch. Rak. 1608. 12.

⁸³⁾ Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. C. esse illum verum Deum Israël, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Rak. 1609. 12. — Diese Ausgabe, 1739 neu herausgegeben mit einer fortlaufenden Widerlegung von Oeder, Prediger und Decan zu Feuchtwangen, ist die bekannteste, und wird gewöhnlich verstanden, wenn man den rakowschen Catechismus anführt.

⁸⁴⁾ Sie erschien von Fr. Balduin verfasst 1619 unter dem Titel: Ausführliche und Gründliche Wiederlegung Des Deutzschen Arianischen Catechismi u. s. w. verfasst durch die Theologische Facultet zu Wittenberg.

⁸⁵⁾ Casaubonus in epist. dedicat. ad R. Jacobum exercitationibus in annal. Baron. praemissa. lit. b. 3.

⁸⁶⁾ Catechesis ecclesiarum polonicarum, unum Deum Patrem, illiusve Filium Unigenitum, una cum Spiritu S. ex Scriptura sacra confitentium, anno Christi 1609 in lucem primum emissa et post per viros aliquot in eodem regno correcta, iterumque interpositis compluribus annis a Jo. Crellio Franco ac nunc tandem a Jona Schlichtingio a Bucoviec recognita ac dimidia parte amplius aucta. Irenopoli sumtibus Frider. Theophili post annum domini. 1659. 8.

und Zusätze von Joh. Crell und Jon. Schlichting und ist wahrscheinlich von Andr. Wiszowaty und Joach. Stegmann jun. herausgegeben. Eine dritte Ausgabe erschien zu Amsterdam 1680, die vorige vermehrt mit Anmerkungen von Mart. Ruarus, Andr. Wiszowaty und Anderen ⁸⁷⁾, und endlich die vierte und letzte 1684 ebendasselbst noch vermehrt mit den Zusätzen Benedicts Wiszowaty und eines Anonymus F. C. ⁸⁸⁾. In der Vorrede, welche sich im Wesentlichen schon vor der zweiten Ausgabe findet, erklären sich die Herausgeber über die Bedeutung und Verbindlichkeit, welche sie ihrem Catechismus beigelegt wissen wollen, auf eine für den Geist des Socinianismus charakteristische Weise. Der Catechismus soll keine Kriegserklärung sein gegen Andersgläubige, wie heutzutage nach der Klage frommer und gelehrter Männer die Bekenntnisschriften und Catechismen, wie sie von den verschiedenen christlichen Kirchen ausgingen, fast nichts Anderes seien, als Erisäpfel, Kampftrompeten und Paniere unsterblichen Haders unter den Sterblichen. „Und das deshalb, weil jene Bekenntnisschriften und Catechismen darauf angelegt sind, die Gewissen daran zu binden und den Christenmenschen das Joch aufzulegen, auf Menschenwort und Menschenatzungen zu schwören, und dies als Glaubensnorm aufzustellen; den aber, der auch nur einen Fingerbreit davon abzuweichen wagt, mit dem Blitz des Anathems zu treffen,

⁸⁷⁾ Bis „in lucem emissa“ derselbe Titel, dann „et post earundem Ecclesiarum jussu correcta ac dimidia amplius parte aucta; atque per viros in his coetibus inclytos, Johannem Crellium Francum, hinc Jonam Schlichtingium a Bukowietz, ut et Martinum Ruarum, ac tandem Andream Wissowatium recognita atque emendata notisque cum horum tum et aliorum illustrata. Staupoli per Eulogetum Philalethem a. 1680. 4.

⁸⁸⁾ Derselbe Titel bis Andream Wissowat., dann „Benedictum Wissowatium nec non Anonymum quendam F. C. recognita atque emendata: Notisque cum horum tum aliorum illustrata. Editio novissima. Staupoli per Eul. Philalethum 1684. 8. — Der Anonymus F. C. ist vielleicht der socinianische Philosoph Florianus Crusius.

ihn als Häretiker, als den Schlechtesten und Abscheulichsten der Menschen zu brandmarken, ihn vom Himmel geächtet zur Hölle hinabzustossen und der ewigen Flammenqual zu adjudiciren. Fern sei uns ein solcher Sinn, oder vielmehr eine solche Sinnlosigkeit. Indem wir einen Catechismus schreiben, schreiben wir Niemand etwas vor; wenn wir unsere Ansicht ausdrücken, wollen wir Niemand unterdrücken. Jedem stehe sein Urtheil in religiöser Beziehung frei; nur sei es auch uns gestattet unsere Ueberzeugung von göttlichen Dingen ohne Jemandes Beleidigung und Verfolgung auszusprechen. Denn das ist die goldene prophetische Freiheit, welche die heil. Schriften neuen Testaments uns so dringend ans Herz legen und worin die urchristliche apostolische Kirche uns durch ihr Beispiel die Fackel vorgetragen hat. — — Oder führt ihr allein den Schlüssel des Wissens, dass euch'Nichts verschlossen wäre in der heil. Schrift, Nichts versiegelt: dass was ihr aufschliesset, Niemand zuschliessen könnte, und was ihr zuschliesset, Niemand aufzuschliessen vermöchte? Warum seid ihr nicht eingedenk, dass nur einer unser Meister ist, dem dies zusteht, Christus; wir aber Alle Brüder sind, deren Keinem Macht und Herrschaft über das Gewissen des Anderen gegeben ist? Denn wenn auch an Geistesgaben ein Bruder über dem Anderen steht, so sind doch in der Freiheit und dem Recht der Sohnschaft Alle einander gleich.“ Diese Grundsätze, denen der Protestantismus seine Entstehung verdankte, mussten ihm damals vom Socinianismus ins Gedächtniss zurückgerufen werden. — In gleich freisinnigem und wahrhaft christlichem Geiste erklärt sich die Vorrede über die Veränderungen, welche der Catechismus seit seinem ersten Erscheinen erfahren hat ⁸⁹⁾. „Nicht glauben wir erröthen zu müssen, wenn unsere Kirche in manchen Dingen vorwärts

⁸⁹⁾ Welcher Art diese Veränderungen waren, das werden wir unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs zu zeigen Gelegenheit haben; die Hauptveränderung giebt sich, was hier vorläufig bemerkt werden möge, in der Auffassung der Erlösungslehre und der Bedeutung des Todes Christi zu erkennen, in welcher sich die späteren

schreitet. Nicht gilt hier, so glauben wir, das Geschrei: ich stehe auf dem Fleck, hier stemme ich den Fuss fest, von hier lasse ich mich auch nicht um eine Nadelspitze fortbringen. Denn des Stoikers ist es, Alles auf Tod und Leben festzuhalten, und auf seiner einmal gefassten Meinung mit eigensinniger Hartnäckigkeit zu bestehen. Dem christlichen Philosophen aber, dem Jünger der von oben kommenden Weisheit, geziemt es, ein *εὐπειθής* zu sein, kein *αὐθαδής*, sich überzeugen zu lassen und nachzugeben bereit, wo ein Besseres sich darbietet. In diesem Geist haben wir immer unsere Schriften ausgegeben.“ — Der Socinianismus kennt also kein abgeschlossenes für alle Ewigkeit gültiges Bekenntniss; er weiss, dass die Wahrheit kein Privilegium einer Zeit und eines Geschlechtes ist, er weiss, dass sie im Laufe der Zeiten und im Wechsel der Geschlechter immer neue Schätze der Weisheit und Erkenntniss aus ihrem ewig gefüllten, nimmer verarmenden Schoosse hervortreibt, und von diesem Bewusstsein geleitet sichert er jedem Geschlecht das unveräusserliche, unantastbare Recht der Freiheit im Bekenntniss.

Wie sehr das einheitliche Bewusstsein im Socinianismus bereits erstarkt war, erkennt man recht deutlich, wenn man die Häupter des Socinianismus mit einander vergleicht. Welche Differenzen auch immer statt finden, in der Hauptsache sind sie einig und ihre Schriften bilden daher nebst denen des Socinus und dem Catechismus die Quellen für eine Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs. Wir lassen hier die Bedeutendsten von ihnen aus der Blütheperiode des Socinianismus d. h. bis zu seiner Vertreibung folgen, und werden dabei Gelegenheit haben, ihre einflussreichsten Schriften namhaft zu machen ⁹⁰⁾.

Ausgaben der Acceptilations- und symbolischen Opfertheorie des Arminianismus nähern.

⁹⁰⁾ Im Allgemeinen werden wir hier nur sehr kurz sein, da man das Ausführlichere über das Leben der einzelnen Männer wie über ihre Schriften bei Sand und Bock jederzeit mit leichter Mühe auffinden kann. — Bei der Darstellung folgen wir der Zeitordnung, so

Wir beginnen mit *Valentin Schmalz*, dem Herausgeber des polnischen und deutschen Catechismus. Geboren 1572 zu Gotha, der Sohn eines dortigen geachteten Rechtsgelehrten, scheint er sich schon früh in der Schule hervorgethan zu haben; doch lautete das Urtheil über ihn verschieden: während der Eine von seinen Lehrern einen zweiten Luther in ihm erblickte, sah der Andere in ihm eine zukünftige Pest der Kirche oder des Staates. Im J. 1591 begab er sich von Jena auf die Universität Stassburg, wo er durch den daselbst weilenden Woidowski für den Unitarismus gewonnen ward. Zwei Jahre später begab er sich auf den Rath seines Freundes nach Polen, und ward dort nach empfangener Taufe Rector der Schule zu Szmigel. F. Socinus nennt ihn in seinen Briefen einen durch Frömmigkeit und Bildung ausgezeichneten jungen Mann ⁹¹⁾. Im J. 1598 nach Czechowicz's Zurücktritt ward Schmalz als Prediger der Gemeinde zu Lublin nebst Christoph Lubieniecki an seine Stelle gesetzt, eine Stellung die er im J. 1605 mit der eines Geistlichen der Gemeinde zu Rakow vertauschte. Er starb im J. 1622. Einer der eifrigsten Anhänger und Beförderer des Unitarismus unternahm er im Interesse desselben zahlreiche Reisen nicht nur in Polen selbst, sondern auch nach Deutschland, ins Preussische, in die Niederlande ⁹²⁾. Seine Klarheit und Ueberzeugungsgabe erwarb dem Socinianismus viele Anhänger; doch fehlte ihm Socin's gemässigt und gewinnendes Wesen. Seine polemischen Schriften athmen meist einen heftigen Ton und zeigen eine beständige Neigung zu extremen Behauptungen. Unter den 52 von ihm verfassten meist polemischen Schriften, welche man bei Bock

dass wir diejenigen Männer, welche noch eine Zeitlang mit Socinus zusammenwirkten, nennen, und dann erst die Späteren, welche durch den persönlichen Einfluss desselben nicht mehr berührt sind.

⁹¹⁾ Ad Val. Smalcium, Smiglam, F. S. Epp. I. II. B. F. P. I. p. 459.

⁹²⁾ 1615 zusammen mit Völkel; doch gelangten sie nur bis Hildesheim. Vergl. das Tagebuch Schmalz's zum J. 1615, bei Zeltner II. p. 1203 f.

findet, sind die bedeutendsten eine schon 1593 verfasste Schrift über die Gottheit Christi und seine polemischen Schriften gegen Wolfg. Franz, Professor der Theologie zu Wittenberg und gegen den Jesuiten Mart. Smiglez ⁹³). Sein Tagebuch, von Zeltner herausgegeben, enthält eine Menge für die Geschichte des Socinianismus interessanter Notizen. Es zeigt sich darin ein frommer Sinn und eine gottergebenes Gemüth.

An Schmalz schliesst sich *Joh. Völkel*, nach dem Tagebuch des Ersteren zum J. 1605 gleichfalls bei der Abfassung des Catechismus betheiligt. Von seinem früheren Leben ist wenig mehr bekannt, als dass er in Grimma im Stift Meissen geboren später zu Wittenberg studirt hat. Im J. 1585 trat er auf einer Synode zu Chmielmik nach Empfang der Taufe in die unitarische Gemeinde ein, und ward dann Rector der Schule zu Wengrow und nicht lange darauf Prediger der Gemeinde zu Philippow in Lithauen. Seit 1611 oder 1612 Prediger zu Szmigel ward er im J. 1613 wegen Widersetzlichkeit von der allgemeinen Synode zu Rakow suspendirt, erscheint indess, da er sich unterworfen hatte, schon im folgenden Jahr wieder in Function. Sein Tod erfolgte 1618. Er war eine Zeitlang Amanuensis des Socinus gewesen, und die Briefe des Letzteren an ihn bezeugen, dass das innige Verhältniss zwischen beiden auch durch Völkels Entfernung nicht gelöst ward ⁹⁴). An Schärfe des Urtheils und Klarheit steht Völkel

⁹³) Warhaftige erklährung, auss grund der H. Schrift, von des Herren Jesu Christi Gottheit. Krakau 1593; auch später lateinisch. Refutatio Thesium D. Wolfgangi Franzii Th. D. et Prof. p. in Academia Witebergensi, quae ibidem de praecipuis christianae religionis capitibus anno 1609 et a. 1611 disputandas proposuit, scripta a Val. Smalcio, Gothano, Coetus Racoviensis in Polonia minori Ministro. 1614. Racoviae typis Sternacianis. — Responsio ad librum Martini Smiglecii, Jesuitae, Theol. D., cui titulum fecit: nova monstra novi Arianismi, auctore Val. Smalcio Gothano, coetus Racoviensis ministro. Rac. 1613. — Ferner gegen Smiglez noch Examinatio centum errorum. Rac. 1615 und Exam. 157 errorum. 1616.

⁹⁴) B. F. P. I. p. 451 f.

hinter Schmalz zurück, übertrifft ihn dagegen an besonnener Haltung und Eleganz der Diction. Sein Hauptwerk *De vera Religione*, eine systematische Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs, hat unter den Socinianern ein fast symbolisches Ansehn erlangt, so weit von einem solchen bei ihnen die Rede sein kann. Es ist nach Völkels Tode von Joh. Crell herausgegeben, der die noch fehlende Lehre von Gott und seinen Eigenschaften in der Abhandlung *De Deo et ejus attributis* hinzusetzte, welche als das erste Buch des Werks *De vera Religione* gilt ⁹⁵⁾.

Wenn Schmalz als Polemiker, Völkel als Systematiker unter den Socinianern geehrt ward, so hat ein dritter Deutscher unter ihnen durch seine Gabe der populären Darstellung einen fast nicht minder grossen Ruf erlangt. *Christoph Ostorodt*, zu Goslar geboren, Sohn des dortigen Predigers, machte schon als Knabe dem Vater Sorge, dass er die Familie in grosse Noth und Gefahr bringen werde. Nachdem er seit 1581 in Königsberg studirt, ward er Rector der Schule zu Schluchow in Pommern an der polnischen Grenze. Hier kam er alsbald mit Unitariern in Berührung und trat 1585 auf der schon genannten Synode zu Chmielnik nach Empfang der Taufe förmlich zu ihnen über. Nach Schluchow zurückgekehrt, verlor er alsbald seine Stelle durch unzeitigen Eifer für die Verbreitung seiner Ansichten. Nach kurzem Aufenthalt

⁹⁵⁾ *Johannis Volkelii Misnici de vera religione libri quinque. Quibus praefixus est Johannis Crellii Franci liber de Deo et ejus attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Rac. 1630. — Das zweite Buch handelt De Dei operibus (Schöpfung, Erhaltung, vorchristliche Religion). l. III. De Relig. Christiana (Person und Amt Christi). l. IV. De praeceptis Christi (christliche Moral). l. V. De adjumentis ad perseverantiam in fide ac pietate necessariis (verschiedene ziemlich willkührlich durch einander gewürfelte Lehrbestimmungen). l. VI. De Christi Ecclesia (Lehre von der Kirche und practische Theologie). Das Werk ward widerlegt von Sam. Maresius in der *Hydra Socinianismi expugnata. Groning. 1651. 54. 62*, worin es zugleich ganz abgedruckt ward.*

in Danzig, wo er mit Matth. Radecke in Verbindung trat, kehrte er nach Goslar zurück und gewann ohne Mühe seine Familie für seinen Glauben. Die Sache ward ruchbar, Ostorodt flüchtete mit einem jüngeren Bruder, und seine Mutter, durch siebentägige Gefangenschaft geschreckt, widerrief, doch wie es nach Aeusserungen des Sohnes wahrscheinlich ist, nur zum Schein. Die gesammte Familie erhielt später auf die Verwendung der polnischen Unitarier, welche den Edelmann Andr. Lubieniecki zu diesem Ende nach Goslar sandten, die Erlaubniss, die Vaterstadt zu verlassen und sich nach Polen zu begeben. Christoph Ostorodt, der sich binnen Kurzem eine grosse Achtung zu erwerben wusste, arbeitete anfangs als Gehülfe an der Schule zu Chmielnik, war dann eine Zeitlang der erste Prediger der Gemeinde zu Rakow und ging dann als Nachfolger Radecke's 1605 nach Buskow bei Danzig, wo er 1611 starb. In den letzten Jahren zerfiel er fast ganz mit der socinianischen Hauptgemeinde. Seine rigoristischen Ansichten über das Verhältniss der Kirche zum Staat, Kriegführung, Bekleidung obrigkeitlicher Aemter, Rechtssachen, Eidesleistung, Besitz von Reichthum, so wie eine unmässig strenge Handhabung von Kirchenzucht, drohten falls sie weiter um sich griffen das Bestehen des Socinianismus zu gefährden. Daneben scheute sich Ostorodt nicht, die unter Sanction der socinianischen Synoden erschienenen Schriften, in denen er seine Ansicht nicht fand, öffentlich mit Bitterkeit anzugreifen. Insbesondere war es Val. Schmalz, sein ehemaliger Schüler ⁹⁶⁾, der seinen Unwillen durch die Behauptung erregt hatte, dass nicht alle Vorschriften Christi und der Apostel zur Seligkeit nothwendig seien, eine Behauptung, die von Schmalz augenscheinlich in dem Interesse aufgestellt war, die Consequenzen abzuschneiden, welche Ostorodt aus manchen rigoristisch klingenden Aeusserungen Christi und der Apostel zog. Ostorodt

⁹⁶⁾ Schmalz nennt ihn in seinem *Diarium* bei der Erwähnung seines Todes „*summus meus amicus et pater quodammodo secundum fidem. Nam ab eo initia veritatis didici Smigliae.*“

war auf dem Punct, die Kirchengemeinschaft mit den andern Socinianern aufzuheben. Endlich im J. 1610 schritt die Synode zu Rakow ein und sandte ausser den Edlen Sieninski, Moskorzowski und Adam Goslaw die Geistlichen Völkel, Schmalz und Woidowski nach Buskow, um den Zwist wo möglich gütlich beizulegen. Ein daselbst in Gegenwart vieler dortiger Freunde des Unitarismus ⁹⁷⁾ veranstaltetes Colloquium hatte die Frucht, dass Ostorodt seine Härte und Uebereilung wenigstens scheinbar einsah und deshalb um Verzeihung bat. Indess war die Versöhnung nichts weniger als ernstlich oder dauernd, und nach Ostorodt's Tode erfuhr man, dass er seine meist aus ungebildeten Leuten bestehende Gemeinde gegen die Gesammtheit der anderen socinianischen Gemeinden aufgereizt hatte. Es bedurfte einer nochmaligen Gesandschaft nach Buskow und Danzig, um dem offenen Ausbruch des Zwiespalts vorzubeugen, und den Bemühungen Schmalz's und Moskorzowski's gelang es endlich, die Eintracht wieder herzustellen. — Die bedeutendste und bekannteste unter Ostorodt's Schriften ist die Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten der christlichen Religion ⁹⁸⁾. Es ist eine populäre Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs in ziemlich slavischer Abhängigkeit von Socin's Schriften. Der spätere Rigorismus Ostorodt's blickt an den betreffenden Stellen zwar hier und da durch, tritt aber bei dem engen Anschluss an Socinus noch weniger hervor.

⁹⁷⁾ Unter ihnen des reichen und angesehenen Casp. von Sack.

⁹⁸⁾ Unterrichtung Von den vornehmsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, in welcher begriffen ist fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Königreich Polen, Grossfürstenthumb Littawen, und anderen zu der Krone Polen gehörenden Landschafften, welche, weil sie bekennen, das allein der Vater unsers Herren Jesu Christi der Einige Gott, Jesus Christus aber von Nazareth, welcher von der Jungfrawen Maria geboren ist, und kein ander vor oder ausser ihm sein eingeborner Sohn sey, verächtlicher Weise, wiewol mit höchster unbilligkeit, Arianer und Ebioniten genennet werden, geschrieben durch Christoph Ostorodt von Goslar. Rakow 1612. — Das Werk ward noch oft wieder aufgelegt.

An die genannten Socinianer deutschen Ursprungs reiht sich der edle polnische Ritter Hieronymus *Moskorzowski* (*Moscorovius*), gleich ausgezeichnet durch Abstammung und Reichthum als durch Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Eifer für die Sache des Socinianismus, welcher er sich gegen das J. 1595 zugewendet hatte. Dem Socinus aufs Innigste befreundet verwandte er seinen Reichthum und Einfluss — er war mehrmals Abgeordneter des Ritterstandes auf dem Reichstage — für die Interessen seiner Glaubensgenossen. In dem ihm gehörenden Städtchen Czarkow war er der Begründer und Patron der socinianischen Gemeinde. Er starb 1625 in hohem Alter. Sein Hauptwerk ist die schon genannte lateinische dem König Jacob von England dedicirte Ausgabe des rakowschen Catechismus, dann mehrere polemische Schriften unter Anderen gegen die Jesuiten Skarga und Smiglez, einige Vorreden zu einzelnen Schriften Socin's die er herausgab, und eine Apologie der Socinianer an den König und Senat gerichtet ⁹⁹).

Neben Moskorzowski nennen wir noch den polnischen Ritter *Adam Goslaw* von Bebeln, gleichfalls von angesehener Familie, ausgezeichnet durch seine humanistische und philosophische Bildung wie durch seinen Eifer für die Sache des Socinianismus. Er war nebst seinem Bruder Andreas unter den sieben Curatoren der socinianischen Kirchengemeinde, welche dieselbe im J. 1638 auf einer Synode zu Kissielin wahrscheinlich auf Veranlassung der rakowschen Calamität erwählte. Sein Tod fällt gegen 1640. Unter seinen Schriften meist polemischer Art sind die bedeutendsten eine Widerlegung des bekannten reformirten Theologen Keckermann und eine Abhandlung über die Person gegen Jac. Martini, Professor zu Wittenberg ¹⁰⁰).

⁹⁹) Oratio, qua continetur brevis calumniarum depulsio, quibus premuntur illi, qui in doctrina Christi et Apostolorum studium suum posuerunt, et Patrem Dni Nostri J. C. solum Deum Israelis, solum quoque Creatorem coeli et terrae esse adfirmant. Ad Regem et Senatores: Fidelis subditi. 1595.

¹⁰⁰) Adami Goslavi a Bebelno, Refutatio eorum quae Bart. Kecker-

Nicht minder bekannt und gerühmt unter den Socinianern ist das edle Geschlecht der *Lubieniecki*. Dieser früheren Periode gehören die drei Brüder Andreas, Stanislaus und Christoph an, sämmtlich polnische Ritter und Söhne Stanislaus', Quästors des Bezirks Lublin. Alle drei wandten dem Hofleben und seinen Freuden und Aussichten den Rücken, und widmeten sich dem geistlichen Stande. Die beiden Aeltern starben 1623 und 24, der Jüngste 1633 als Prediger der Gemeinde zu Luclawice. Als Schriftsteller sind sie von geringerer Bedeutung. — Von dem genannten Christoph ist Christoph Lubieniecki jun. zu unterscheiden, der Sohn des Andreas und Vater des später zu erwähnenden bekannten Geschichtschreibers des Socinianismus.

Unter denen, welche noch zum Theil der Zeit des Socinus angehören, ist auch *Andr. Woidowski* zu nennen. Sein erstes Auftreten fällt gegen 1583, wo Socinus den Jüngling ermahnt, sich nicht zu lange bei den humanistischen Studien aufzuhalten, sondern sich baldmöglichst den höhern Wissenschaften zuzuwenden ¹⁰¹). Später nach mehrfachen Reisen in Deutschland und den Niederlanden — hier mit Ostorodt zusammen — war er Geistlicher der Gemeinden zu Lublin und Rakow. Er starb nach 1619. Seine bedeutendste Schrift scheint seine *Triadomachie* gewesen zu sein, in welcher er die für den Beweis der Dreieinigkeit und Gottheit Christi herkömmlichen Schriftsteller einer Kritik unterwirft, und insbesondere aus der Verschiedenheit der katholischen, lutherischen und reformirten Auslegungen gegen die orthodoxe Anwendung argumentirt. Die Schrift, auf welche die Socinianer grosses Gewicht legten, kam schon früh abhanden; schon 1654 ward dem Ruarus aufgegeben, sie wo möglich ausfindig zu machen ¹⁰²).

mannus in libro primo systematis sui theologici disputat adversus eos, qui solum Patrem etc. confitentur. Rac. 1607. — Ad. Goslavia B., Disputatio de persona etc. Rac. 1620.

¹⁰¹) Ad Andr. Voidovium F. S. Epist. B. F. P. I. p. 469.

¹⁰²) Vergl. Sand p. 92. — Bock I, 2. p. 990 f.

Unter der zweiten Generation des Socinianismus glänzt als Stern erster Grösse *Johann Crell*. Zu Helmetsheim in Franken geboren (1590), der Sohn des dortigen Pfarrers, zeichnete er sich durch seine geistigen Anlagen verbunden mit einem vorzüglichen Gedächtniss schon frühzeitig aus. Nach einer tüchtigen meist zu Nürnberg erhaltenen Vorbildung bezog er im J. 1606 die Universität Altorf. Anfangs beschäftigten ihn philologische Studien; dann nachdem er es hier bis zu einem nicht geringen Grade von Vollkommenheit gebracht, wandte er sich mit besonderer Vorliebe der Philosophie zu, und hier war es wiederum charakteristisch genug vorzüglich Aristoteles und seine nichtscholastischen Ausleger, welche den Jüngling beschäftigten. Auch zeigen seine späteren theologischen Schriften vielfache und unverkennbare Spuren des aristotelischen Einflusses. Zu Altorf gewann ihn der Umgang mit dem dortigen Professor Soner, von dem noch später die Rede sein wird, mit dem Socinianer Gittichius (Güttich), dessen Vater um des Glaubens willen aus Venedig nach Polen geflohen war, und mehreren freidenkenden Commilitonen für den Socinianismus. Sein Abfall blieb anfangs unbemerkt; er erlangte den Grad eines Baccalaureus, und man beabsichtigte, ihm wegen seiner ausgezeichneten Bildung die Inspection der Zöglinge zu übertragen. Da indess hiezu die Magisterwürde und damit eine Verpflichtung auf die augsburgische Confession erforderlich war, so lehnte Crell den Antrag ab. Diese Handlungsweise scheint den Argwohn zuerst gegen ihn aufgeregt zu haben; die bald nach Soner's Tode anhebenden cryptosocinianischen Gerüchte liessen ihn für seine Sicherheit fürchten, und im J. 1612 verliess er Altorf heimlich, um sich nach Polen zu begeben. Hier empfing man ihn mit offenen Armen; Jac. Sieninski, der Palatin von Podolien, der reiche und mächtige Schutzherr des Socinianismus, nahm ihn an seinem Hofe auf, und schon 1613 erhielt er eine Professur der griechischen Sprache zu Rakow. Drei Jahre später nach Paul Croker's Abgange ward er Rector daselbst, und verwaltete diesen Posten bis 1621, wo er von Martin Ruarus

abgelöst ward, mit aufopfernder Sorgfalt. Seit dieser Zeit Prediger der rakowschen Gemeinde, erlag er zehn Jahre später in der Blüthe des Mannesalters den unausgesetzten Anstrengungen. Seine ausgezeichneten Anlagen, eine vorzügliche Bildung, ein unermüdlicher Fleiss, eine seltene Redegabe gepaart mit einer fast übergrossen Bescheidenheit rechtfertigen die hervorragende Stellung, welche er unbestritten unter den Socinianern seiner Zeit einnahm. Unter seinen vielen Schriften sind die bedeutendsten abgesehn von seinen zahlreichen Commentaren zu neutestamentlichen Büchern die schon bei Völkel genannte Abhandlung von Gott und seinen Eigenschaften, ferner die zwei Bücher von dem *einen* Gott dem Vater (De uno Deo Patre), der umfassendste und bedeutendste Angriff auf die Dreieinigkeitslehre, welcher vom Socinianismus ausgegangen ist, ein Tractat vom heil. Geist, ferner seine bekannte Vertheidigung der Schrift Socin's De Jesu Christo Servatore gegen Grotius, welcher Crell nach seinen Briefen sehr hoch achtete, und endlich seine ethischen Schriften — Prolegomena, aristotelische Ethik, christliche Ethik. Seine Werke sind gesammelt in dem dritten und vierten Bande der Bibl. Fratr. Pol., in dem ersteren die exegetischen, in dem anderen die polemischen und didactischen Schriften ¹⁰³).

Kaum minder berühmt und angesehen als Joh. Crell war der polnische Ritter *Jonas Schlichting* von Bukowiec (der deutsche Name Bauchwitz). Schon sein Vater Wolfgang hatte sich der unitarischen Gemeinde angeschlossen. Im J. 1592 geboren bezog Jonas nach einer zu Rakow erhaltenen Vorbildung 1616 die Universität Altorf. Hier hatten damals gerade die cryptosocinianischen Untersuchungen statt gefunden, und Schlichting nebst seinen polnischen Begleitern erhielt nur mit Mühe die Erlaubniss eines längeren Aufenthalts, unter der Bedingung sich ganz ruhig zu verhalten. Nachdem er später wahrscheinlich auch die Niederlande besucht, widmete er sich ins Vaterland

¹⁰³) Vor dem ersten Bande seiner Werke befindet sich auch seine Lebensbeschreibung verfasst von Joach. Pistorius von Hirtensberg.

zurückgekehrt dem geistlichen Stande. Anfangs Prediger zu Rakow, dann zu Luclawice war er durch Schrift, Wort und That unermüdlich thätig für die Sache des Socinianismus, für welche er sich insbesondere den anstrengendsten und beschwerlichsten Reisen unterzog. So ging er im J. 1638 auf Verlangen des Senats von Klausenburg nach Siebenbürgen, um die Zerwürfnisse mit den Non-invocantes beizulegen, musste indess ohne Erfolg zurückkehren. Ein im J. 1642 von ihm verfasstes Glaubensbekenntniss der unitarischen Gemeinden Polens ward von den katholischen Gegnern des Socinianismus benutzt, um den Fanatismus gegen ihn aufzuregen. Auf dem Reichstage von 1647 ward seine Person geächtet und sein Buch durch Henkershand in die Flammen geworfen. Um den Verfolgungen zu entgehen lebte er demnächst einige Jahre in der Verborgenheit, konnte indess gegen 1551 wagen, wieder öffentlich hervortreten. Während des Schwedenkrieges und den während desselben von den Römisch-Katholischen gegen die Socinianer erregten Verfolgungen hielt er sich unter schwedischem Schutz in Krakau auf, verliess indess 1658 Polen, und hielt sich bis 1660 in Stettin und Pommern auf. Im J. 1661 endlich beschloss er sein vielbewegtes Leben zu Selchow in der Mark an der schlesischen Grenze, im 69sten Jahre seines Lebens. Jonas Schlichting gehört zu den schärfsten und gebildetsten Denkern des Socinianismus; selbst seine Gegner wussten seine Vorzüge zu achten. Wie Joh. Crell sein Lehrer und sein Vorbild hat er auch sich durch exegetische Schriften ausgezeichnet ¹⁰⁴). Unter seinen übrigen zahlreichen apologetischen Schriften ist von besonderer Bedeutung ausser der schon angeführten Confession, welche mit Zugrundelegung des apostolischen Symbols den socinianischen Lehrbegriff meist in Schriftstellen entwickelt, seine Widerlegung Balthasar Meisner's, Prof. der Theol. zu Wittenberg ¹⁰⁵).

¹⁰⁴) Nur diese sind in die Bibl. Fr. Pol. aufgenommen, Bd. IV. unter dem Titel: Jonae Schlichtingii a Bukowiek Commentaria posthuma in plerosque N. T. libros.

¹⁰⁵) Confessio fidei Christianae illarum Ecclesiarum, quae in

Die Familie der Crell und Schlichting blühte noch lange unter den Socinianern; aus der Ersteren entspross ihr letzter bedeutender Vertreter.

Besonders durch seine humanistische Bildung berühmt ist der Holsteiner *Mart. Ruarus*, zu Krempe in der Südermarsch im J. 1589 geboren. Von Rostock ging er 1611 nach Altorf, und hier war es wiederum Soner, welcher ihn dem Socinianismus gewann. Von Altorf aus machte er eine heimliche Reise nach Rakow, wo er von dem Palatin Sieninski ehrenvoll empfangen alsbald in die socinianische Gemeinde eintrat und mit ihren Häuption ein enges Freundschaftsbündniss schloss. Unentdeckt nach Altorf zurückgekehrt verliess er diesen Ort bald darauf (1615) mit seinem Zögling einem jungen märkischen Edelmann und ging nach Strassburg. Hier ward er von Nürnberg aus, wo sein Socinianismus durch die cryptosocianischen Untersuchungen bekannt geworden, als ein höchst gefährlicher Mensch denunciirt, wusste sich indess bei der Untersuchung, die man mit ihm anstellte so ziemlich zu rechtfertigen. Später machte er theils auf eigne Hand theils als Erzieher und Moderator der Söhne des schon genannten Herrn v. Sack ausgedehnte literarische Reisen durch Deutschland, Dänemark, die Niederlande, England, Frankreich, Italien und knüpfte überall mit den durch Gelehrsamkeit und Bildung ausgezeichneten Männern Verbindungen an. Man machte ihm zum Theil glänzende Anerbietungen: so ward ihm unter Andern zu Cambridge eine Professur der Geschichte mit 100 Pfund Gehalt angetragen. Im J. 1621 nach Polen zurückgekehrt übernahm er an des abtretenden Crell's Stelle das Rectorat der Schule

Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum Jesum Christum et Spiritum S. corde sancto profitentur, per divinae veritatis confessorem. 1642, später noch mehrfach neu herausgegeben und ins Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt. — *Jon. Schlichtingii a Bukowiec de S. S. Trinitate, de moralibus N. et V. Testamenti praeceptis itemque de Sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus adversus Balth. Meisnerum S. Th. Doct. et in Acad. Vitteb. Prof. p. Disputatio.* 1637.

zu Rakow. Aber die nothwendig oft pedantischen Beschäftigungen eines Schulmannes sagten dem an freiere Geistesbewegung Gewöhnten wenig zu: noch vor Ablauf dreier Jahre legte er jenen ehrenvollen Posten nieder, um von Neuem als Begleiter und Aufseher mehrerer junger vornehmer Polen, unter ihnen Wiszowaty, von Hirtensberg und Andere ins Ausland auf Reisen zu gehen. Von Neuem besuchte er die meisten der Länder, wo er schon früher gewesen, und liess sich endlich gegen 1631 in Danzig nieder. Der Eifer, mit dem er für die Ausbreitung des Socinianismus thätig war, ward die Ursache, dass er 1638 durch ein Decret des Senats aus Danzig verwiesen ward. Die Verwendung vieler angesehenen Polen, darunter auch Nicht-Socinianer wie der Castellan von Krakau Kronfeldherr Stanislaus Koniecpolski, erwirkte einen Aufschub der Ausweisung, unter der Bedingung, dass sich Ruarus jeder Verbreitung seiner Ansichten enthalte. Doch musste er 1643 die Stadt wirklich verlassen, obwohl er durch die Vermittlung seiner vornehmen Gönner das Servitorat vom Könige Wladislaus IV. von Polen erhalten hatte, eine Würde, in der er auch von dessen Nachfolger Joh. Casimir bestätigt ward. Fortan lebte Ruarus in Straszin nahe bei Danzig hatte indess die Erlaubniss, die Stadt so oft zu besuchen als er wollte. Im J. 1645 wohnte er dem Colloquium von Thorn bei, und Calixt sein Landsmann bemühte sich vergeblich ihn von seinen Irrthümern zu überzeugen. Er starb endlich 1657 in hohem Alter. Ruarus besass eine ungemein vielseitige Bildung: er sprach und schrieb griechisch und lateinisch, in Prosa und in Versen, mit ausserordentlicher Fertigkeit. Hebräisch verstand er hinlänglich, um auch in den rabbinischen Schriften nicht unbewandert zu sein; selbst syrisch und arabisch hatte er getrieben. Unter den neueren Sprachen war ihm das Italienische und Französische vollkommen geläufig, weniger das Englische; auch des Polnischen war er nicht unkundig. In den philosophischen Wissenschaften war er hinreichend bewandert, und besonders die Moral war es, welche er zum Gegenstand seines Studiums gemacht hatte. Nicht

minder heimisch war er in der Jurisprudenz, wo ihn das damals durch Grotius emporgebrachte Studium des Naturrechts besonders anzog. Diese Vielseitigkeit seiner Bildung verbunden wie es scheint mit ausserordentlicher Liebenswürdigkeit und einer grossen Gewandheit des Benehmens sicherten ihm nicht nur die Theilnahme und Achtung seiner gelehrten Zeitgenossen, eines Hugo Grotius, Curcellaeus und Anderer, sondern sie erwarben ihm auch die Gunst vornehmer und einflussreicher Gönner, auch ohne dass sie seine religiösen Ueberzeugungen getheilt hätten. So war er in Danzig der Geschäftsträger vieler vornehmen polnischen Familien. Von seinen zahlreichen Schriften nennen wir hier nur seine Anmerkungen zum rakowschen Catechismus, welche in die späteren Ausgaben mit übergingen, und besonders seinen von Zeltner wieder herausgegebenen Briefwechsel als eine wichtige Urkundensammlung für die Verhältnisse, in denen er sich bewegte, wie für die literarischen Zustände jener Zeit überhaupt ¹⁰⁶).

An Ruarus reihen wir die beiden *Stegmann*, von denen der Jüngere der Schwiegersohn des Ruarus war. Joach. Stegmann sen. anfangs Prediger zu Fahrland in der Mark, ward 1626 seiner socinianischen Sympathien wegen — er stand schon damals mit den Polen in Verbindung — seines Amtes entlassen. Nachdem er darauf kurze Zeit an der reformirten Peterskirche zu Danzig als Geistlicher fungirt hatte, ging er auch hier um seines Socinianismus willen removirt nach Rakow, wo er bis 1631 der Schule als Rector vorstand. In diesem

¹⁰⁶) Martini Ruari aliorumque virorum doctorum epistolarum selectarum centuriae duae, notis idoneis illustratae per G. G. Zeltnerum als zweiter Theil der *Historia Crypto. Soc. Altorf.* — Der Briefwechsel erschien zuerst 1677 und 81 zu Amsterdam bei David Ruarus, Martins Sohne. — Ueber Martin Ruarus vergl. man ausser den betreffenden Abschnitten in Sand's und Bock's Bibliotheken sowie bei Zeltner noch Möller *Cimbria literata* T. I. p. 570 — 76. Bayle *Dictionn.* Art. Ruarus. — Bock, *Hist. Socinianismi Prussici. Regiom.* 1754. p. 21 ff.

Jahr ging er auf das Gesuch des Senats von Klausenburg dorthin als Geistlicher und starb zwei Jahre später. In seinen Schriften zeigt er sich als einen Mann von Geist und philosophischer Bildung. Die bedeutendsten darunter sind eine polemische Schrift gegen Joh. Botsack, Prediger und Rector zu Danzig, in welcher er die Schrift des Letzteren gegen die neu-photinianische Lehre als einen schlecht genähten Mantel darzuthun bemüht ist, ein Stückwerk aus ungesalzenen Phrasen, falschen Anführungen, schwindsüchtigen Erklärungen, bleiernen Beweisen, frivolen Antworten u. s. w.; ferner seine Schrift von dem Kriterium und der Norm der Glaubenscontroversen, von der er nur den ersten Theil vollendete ¹⁰⁷⁾. Als das einzige Kriterium in theologischen Controversen wird hier die Vernunft gefasst, welche die heil. Schrift auslegt; will man ihrem Urtheilsspruch nicht stehen, so kommt man direct zum Atheismus. Auch sein Sohn Joach. Stegmann jun. ist als socinianischer Schriftsteller bekannt; seit 1645 Prediger an verschiedenen socinianischen Gemeinden in Polen finden wir ihn 1657 bei seinem Schwiegervater Ruarus in Danzig, später 1663 mit Wiszowaty in Mannheim. Von hier begab er sich 1666 nach Siebenbürgen und starb daselbst 1678 als Geistlicher der unitarischen sächsischen Gemeinde zu Klausenburg. — Er ist nebst Andr. Wiszowaty der Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des rakowschen Catechismus, aus welcher wir oben Einiges mitgetheilt haben. Ausserdem schrieb er eine Untersuchung, welcher von den beiden über die Trinität disputirenden Parteien endlich nach so langem Kampf der Sieg zuzuerkennen sei, ferner eine kurze Demonstration der Wahrheit der christlichen Religion, gegen die Atheisten, eine Vertheidigung der Ansichten seines Vaters über den Vernunftgebrauch gegen Felwinger und Anderes ¹⁰⁸⁾.

¹⁰⁷⁾ Den langen Titel der erstern Schrift findet man bei Bock I, 2. p. 954. — Die Andere: Libri II. de Judice et norma controversiarum fidei. Eleutheropoli. 1644. Nur das erste Buch de judice ist vollendet.

¹⁰⁸⁾ Vergl. Bock I, 2. p. 966 f.

Wenn wir unter den polnischen Socinianern viele Männer vornehmer Familie finden, so tritt ihnen unter ihren ausgezeichneteren Glaubensgenossen deutscher Abkunft *Joh. Ludw. von Wollzogen*, Baron von Tarenfeldt, Freiherr von Neuhäusel in Oesterreich auch in dieser Beziehung würdig zur Seite. Gegen 1599 geboren, gleichsehr durch Reichthum, literarische Bildung und ein lebenswürdiges Benehmen ausgezeichnet und deshalb dem Kaiser werth, verschmähte er es doch, durch einen Uebertritt zum Papststhum — er war reformirt — den Weg zu Würden und Ehrenstellen sich anzubahnen. Bald verliess er Oesterreich, ungewiss ob vertrieben oder freiwillig, und begab sich nach Polen. Hier gewann ihn das Studium der Schriften des Socinus und der Umgang mit den polnischen Unitariern für den Socinianismus. Seine vornehme Abkunft, Bildung und Lebenswürdigkeit erwarben ihm bald die Gunst der Grossen: er ward mehrere Mal bei fürstlichen Gesandtschaften verwendet. Später gegen 1644 hielt er sich eine Zeitlang in Danzig bei Ruarus auf; 1655 finden wir ihn zu Basel, wo er Joh. Heinr. Hottinger bei seiner Doctorpromotion opponirte. Er starb endlich 1661 zu Schlichtingheim, einem Gut der Familie Schlichting. Vergebens suchte ihn Jer. Gerlach, der evangelische Pfarrer im nahen Fraustadt zu bekehren: Wollzogen wollte bei seinem Glauben bis zum letzten Lebenshauch ausharren. Kurz vor seinem Tode noch richtete er die Unterhaltung auf ein mathematisches Problem — er war in der Mathematik sehr erfahren — wahrscheinlich, um Jenem zu zeigen, dass er bei voller Besinnung sterbe. Unter seinen Werken sind ausser seinen von dem jüngern Stegmann ins Lateinische übersetzten Commentaren, in denen er sich als Exeget nicht minder vortheilhaft auszeichnet als Crell und Schlichting, die bedeutendsten ein Compendium der christlichen Religion und eine Kritik der Dreieinigkeitslehre, neben Crell's Schrift *De uno Deo Patre* das Schärfste, was dagegen gesagt ist ¹⁰⁹).

¹⁰⁹) *Compendium religionis Christiana*. — Erklärung der beiden

An den deutschen Freiherrn von Wollzogen schliessen sich gleich ausgezeichnet durch Abkunft und Bildung die drei

unterschiedlichen Meinungen von der Natur und Wesen des einigen allerhöchsten Gottes; nemlich von dem einigen Gott dem Vater, und von dem einigen Gott in einem Wesen und dreien Personen. Im J. C. 1646. Gleichfalls von dem jüngern Stegemann ins Lateinische übersetzt, befindet es sich wie das vorige und die Commentare in dem fünften Bande der Bibl. Fratr. Pol., wo indess nicht alle Werke Wollzogens gesammelt sind. — Sehr interessant sind seine Annotationes in meditationes metaphysicas Renati Des Cartis, in denen sich Wollzogen als einen scharfen philosophischen Kritiker zeigt. Er nimmt sogleich den Ausgangspunct der Descartes'schen Philosophie in Anspruch, den Satz, dass die auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhende Erkenntniss gänzlich unzuverlässig sei, weil die Sinne täuschen. Die Sinne, sagt er, werden weder getäuscht noch täuschen sie, getäuscht wird nur der, welcher das Falsche für wahr und umgekehrt nimmt. Der Gegensatz des Falschen und Wahren fällt gar nicht in die Sinne, welche ihren Gegenstand unmittelbar aufnehmen, ohne Urtheil, ob der aufgenommene Gegenstand dies oder das sei. Die Sinne werden also nicht getäuscht. Aber sie täuschen auch nicht. Denn dies konnte nur so geschehen, dass sie dem Verstande, der Urtheilskraft die aufgenommenen Gegenstände anders darböten, als sie sie empfangen haben. Das ist aber nicht der Fall, sie bieten sie nur so dar, wie sie sie empfangen haben. Der Irrthum also, welcher von den Meisten den Sinnen zugeschrieben zu werden pflegt, fällt vielmehr allein in den Verstand oder die Urtheilskraft, sofern nämlich diese nicht umsichtig genug verfährt, und ein Urtheil fällt ohne die erforderliche Berücksichtigung der Umstände. So kann ich blos nach dem Augenschein urtheilend über einen von fern erblickten Thurm das Urtheil zu fällen veranlasst werden, dass er rund ist, obwohl er eigentlich viereckig ist; allein bei einem vernünftigen Verfahren werde ich eben aus der Ferne noch gar kein Urtheil über die Gestalt des Thurmes fällen; dagegen wäre es die höchste Thorheit, nun wegen jener Täuschung meines Urtheils meinen Augen nicht mehr trauen zu wollen, wenn ich nahe genug bin, um das Viereckige vom Runden unterscheiden zu können. Zudem selbst zugegeben, dass die Sinne uns bisweilen täuschen, so wäre es doch nicht klug, ihnen nun durchaus alle Glaubwürdigkeit abzusprechen. Denn wer kann leugnen, dass uns auch die Urtheilskraft (judicium) nicht selten täuscht? Kein Sterb-

edlen Polen Samuel Przypkowski, Andreas Wiszowaty und Stanislaus Lubieniecki.

Samuel Przypkowski von Przypkowice, polnischer Ritter, geboren um 1592, hatte von 1614—16 zu Altorf, dann zu Leyden studirt. Schon hier hatte er sich als Schriftsteller ausgezeichnet; eine von ihm verfasste Schrift Ueber Frieden und Eintracht der Kirche war ausgezeichnet genug, um von Einigen dem Episcopus zugeschrieben zu werden. Nach Polen zurückgekehrt machte er sich auch hier bald als Schriftsteller einen Namen. Seine vielseitigen Kenntnisse in Verbindung mit seiner vornehmen Abkunft öffneten ihm den Weg zu einer ehrenvollen Laufbahn. Er ward königl. polnischer Rath, und stand in näheren Dienstverhältnissen zum Fürsten Janusz Radziwil, Palatin von Wilna. Nachdem er bereits 1648 im Kosackenkriege durch die Verwüstung seiner Besitzungen fast sein ganzes Vermögen eingebüsst hatte, ward er später in den Sturz des Socinianismus in Polen verflochten, und flüchtete nach Preussen. Die Gunst des grossen Churfürsten machte ihn zum churfürstlich brandenburgischen Rath, und er benutzte den dadurch erlangten Einfluss so wie die vom Churfürsten wie von dem Fürsten Radziwil bezogenen Honorare, um das Elend seiner vertriebenen Glaubensgenossen zu mildern, und ihnen besonders in Preussen einen Zufluchtsort zu sichern. Seine in mancher Beziehung abweichenden Ansichten, so insbesondere seine freiere Auffassung über das Verhältniss der Kirche zum Staat, wie er sie als Staatsmann nicht wohl anders haben konnte, zogen ihm vielfache und heftige Angriffe von seiner eigenen Partei zu, ohne dass sie indess seine Bedeutung verkannt, oder er ihnen seinen Schutz entzogen hätte. Er starb endlich 1670, bis in sein hohes

licher wird anmassend genug sein, zu behaupten, er sei niemals von seinem Urtheil getäuscht. Soll aber nun deshalb dem Urtheil alle Wahrheit abgesprochen werden? Gewiss eben so wenig als dem Gedächtniss, weil es das Anvertraute nicht immer mit gleicher Treue wieder giebt. — So beruhen also die ersten Grundlagen der cartesianischen Philosophie auf falschen Prämissen.

Alter neben den Wissenschaften vorzüglich den kriegerischen Beschäftigungen hold. Przypkowski war ein Mann von freiem Geistesblick, wie Einer, der auf der Höhe seiner Zeit gestanden; sein tiefes Rechtsgefühl erhielt von seiner vielseitigen Bildung verbunden mit dem feinsten Tact für das Richtige die Mittel, sich mit Nachdruck Geltung zu verschaffen. Unter seinen zahlreichen Schriften erwähnen wir ausser der schon früher angeführten Lebensbeschreibung des Socinus hier nur seine Apologie der gekränkten Unschuld an den Churfürsten von Brandenburg, zwei apologetisch-polemische Schriften gegen Dan. Heinsius und Joh. Amos Comenius, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit den heutigen christlichen Symbolen, — eine kurze Gegeneinanderstellung der einfachen Sätze des Ersteren und der ausgebildeten und verwickelten Bestimmungen des kirchlichen Lehrbegriffs, — einen Tractat über Gewissensfreiheit, und besonders eine Schrift über das Recht des christlichen Magistrats und der Privaten in Krieg und Frieden ¹¹⁰⁾. Einen Brief an Naeranus, in dem er die Vertreibung des Socinianismus aus Polen schildert, werden wir noch später Gelegenheit haben anzuführen. Sehr zu bedauern ist der Verlust einer Geschichte der unitarischen Kirchen des Königreichs Polen, deren Manuscript bei der Flucht des Verfassers aus Polen verloren gegangen sein soll.

Andreas Wiszowaty von Szumski ¹¹¹⁾, polnischer Ritter,

¹¹⁰⁾ Der Titel der letzteren Schrift: *De jure Christiani Magistratus et Privatorum in belli pacisque negotiis*. — Der grössere Theil seiner Werke ist gesammelt in *Samuelis Przypcovii, Equitis Poloni, et Consilarii Electoris Brandenb. cogitationes sacrae ad initium Evang. Matth., et omnes epistolas Apostolicas. Nec non tractatus varii argumenti, praecipue de jure Christiani Magistratus*. Eleutherop. 1692. — Die Sammlung kann als eine Fortsetzung der *Bibl. Fratr. Pol.* betrachtet werden, Bd. VI.

¹¹¹⁾ Vergl. für das Folgende insbesondere: *Anonymi epistola exhibens vitae ac mortis Andreae Wissowatii nec non ecclesiarum Unitariorum ejus tempore brevem historiam*, im Anhang zu Sand's Bibliothek p. 221 ff.

war von mütterlicher Seite der Enkel des F. Socinus von seiner einzigen Tochter Agnes, von väterlicher Seite gehört er einer Familie an, welche dem Socinianismus schon mehrere tüchtige Vertreter gestellt hatte. Im J. 1608 geboren bezog er 1619 nach einer von einem Privatlehrer erhaltenen Vorbildung die Schule zu Rakow. Der Geist des Ahnherrn ruhte auf dem Enkel; binnen Kurzem machte er unter Crell's und Ruarus Leitung so bedeutende Fortschritte, dass als die Eltern ihn von der Schule fortnehmen wollten, um ihm durch Unterbringung bei irgend einem Magnaten eine standesmässige Laufbahn zu eröffnen, die Freunde insbesondere Ruarus sich dafür verwandten, dass ein solches Talent den Wissenschaften erhalten werde. Die Eltern gewährten die Bitte, und fortan war die Laufbahn des jungen Wiszowaty entschieden. Der tägliche Umgang mit Joh. Crell, bei dem er wohnte und dessen theologischen Vorlesungen er beiwohnte, konnte nur dazu dienen, die aussergewöhnlichen Geistesanlagen des Jünglings durch die Concentration auf ein bestimmtes Ziel zu erhöhen. Im J. 1631 verliess er nebst mehreren andern vornehmen jungen Polen v. Hirtensberg, Niemicz, Czaplicki, einem Lubieniecki und Suchodolski unter Ruarus Leitung Polen, und begab sich zunächst nach den Niederlanden, wo er in Leyden studirte. Auch Amsterdam besuchte er und machte hier die Bekanntschaft eines Voss, Barlaeus, Episcopus und Curcellaeus. Eine Reise, die er sodann über England nach Frankreich machte, führte ihn in Paris mit einem Grotius, Gassendi, Mersenne zusammen. Im J. 1637 in die Heimath zurückgekehrt übernahm er die Leitung und Ausbildung eines jungen Suchodolski, mit dem er im J. 1640 von Neuem Deutschland, Frankreich und die Niederlande besuchte. Seit 1643 stand er verschiedenen Gemeinden in der Ukraine, Volhynien und Klein-Polen als Geistlicher vor, bis ihn im J. 1648 die Schrecken des Kosackenkrieges seinen Posten zu verlassen nöthigten. Den Winter verweilte er nebst seiner Familie zu Buskow bei Danzig, hier und in Straszin das Amt eines Geistlichen versehend. Schon im folgenden Jahre konnte er indess

zurückkehren; wiederum war er bei verschiedenen Gemeinden nach einander angestellt, bis die durch den Schwedenkrieg gegen den Protestantismus entfesselte, besonders gegen den Arianismus wüthende Furie des polnischen Landvolks unsern Wiszowaty von Neuem vertrieb. Er suchte und fand wie so viele Andere seiner bedrängten Glaubensgenossen Schutz und Zuflucht bei den Schweden in Krakau. Als sie 1657 Krakau verliessen, kehrte Wiszowaty nach seiner Gemeinde Robkow zurück: er fand seine Wohnung zerstört, seinen Hausrath geraubt, und was ihn mehr als Alles schmerzte, seine Bibliothek von den Händen fanatischer Bauern und Priester zerrissen und vernichtet. Er begab sich fortan auf sein nahegelegenes Erbgut Wrokmirowa, um von hier aus so viel möglich die Pflichten seines Berufes zu erfüllen. Bald aber kam der für den polnischen Socinianismus tödliche Schlag, das Vertreibungsdict vom J. 1658. Vergebens kämpfte Wiszowaty auf dem Colloquium zu Roznow mit allen ihm zu Gebote stehenden Waffen der Dialectik und Beredsamkeit für seinen Glauben, vergebens setzte er die Gegner mehr als einmal auf den Sand, so dass sie gestehen mussten: wenn alle Teufel aus der Hölle gingen, so könnten sie ihre Religion nicht gewaltiger vertheidigen als dieser Eine: man hatte von römischer Seite die Vernichtung des Socinianismus beschlossen und kümmerte sich wenig um den Ausfall eines Colloquiums. Wiszowaty widerstand den glänzendsten Anerbietungen, die ihm gemacht wurden, falls er zur römischen Religion übertreten und im Vaterlande bleiben wollte. Seines Ahnherrn würdig verschmähte er ein glänzendes aber mit der Schmach der Glaubensverleugnung beladenes Loos und wählte ein ehrenvolles Exil mit seiner Ungewissheit, mit seiner Armuth, mit seinem Schmerz um das Vaterland. Schlesien und Ungarn waren in den nächsten Jahren der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Noch einmal kehrte er 1661 mit Lebensgefahr nach Polen zurück, einige der zurückgebliebenen Brüder, zumal die Wittwen und Waisen, welche Armuth verhinderte den Glaubensgenossen in die Fremde zu folgen, zu berathen und

zu trösten. Im J. 1661 finden wir seinen Namen unter den Unterzeichnern des Circularschreibens der Synode von Kreuzburg in Schlesien. Eine im J. 1663 ebendasselbst gehaltene Synode sandte ihn nebst dem jüngeren Stegmann nach der Rheinpfalz, um den Vertriebenen in Mannheim eine Stätte zu bereiten. Hier lebte er sodann mit den dahin gewanderten Glaubensgenossen als ihr Haupt und Seelsorger bis 1666. Die strenger um diese Zeit gegen den Socinianismus in Mannheim ergriffenen Maasregeln veranlassten ihn wie die Meisten seiner Genossen von Neuem den Wanderstab zu ergreifen. Nunmehr ging er nach den Niederlanden, und fand in Amsterdam bis an sein Lebensende ein ruhiges Asyl. Er starb 1678 im 70sten Jahre seines Alters. Der Ruf eines makellosen Wandels und eines in allem Unglück gottergebenen Sinnes vereint mit dem Rufe eines unter den Gelehrten jener Zeit nicht ohne Auszeichnung genannten Namens bildete die Hinterlassenschaft des Verbannten. Von seinen 62 Schriften, welche Bock anführt, von denen indess die Meisten nur als Manuscript existirt haben, nennen wir hier nur: Die kurze Erzählung, wie sich in Polen von den reformirten Trinitariern die christlichen Unitarier getrennt haben, eine kleine ethische Schrift: Sporn der Tugend, Zaum des Lasters, eine andere desgleichen: Ueber die wahre Glückseligkeit der Menschen, einen kurzen Discurs über das ewige Leben, und besonders seine Vernünftige Religion ¹¹²). Von dem Inhalt und der Bedeutung dieser Schrift wird unten bei der Darstellung des Lehrbegriffes das Nöthige vorkommen. Ausser den wiederholten Ausgaben des rakowschen Catechis-

¹¹²) Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii. Im Anhang zu Sand's Bibliothek p. 209 ff. — Stimuli virtutum, Frena peccatorum. Amstel. 1682. Im Anhang: Dissertatiuncula de hominis vera beatitudine consecranda und Discursus brevis de vita aeterna ejusque consequendae modo. — Religio rationalis; seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo, Tractatus, auctore Andrea Wissowatio. A. 1685.

mus, von denen bereits die Rede gewesen ist, hat Wiszowaty noch das Verdienst, in der Bibliothek der polnischen Brüder eine Sammlung von einer Reihe der bedeutendsten socinianischen Schriften veranstaltet zu haben. Doch wäre zu wünschen, dass sie noch umfangreicher und vollständiger möchte angelegt sein; sie enthält nur Schriften von Faustus Socinus, Joh. Crell, von Jon. Schlichting nur die exegetischen, von Wollzogen, und, doch nicht von Wiszowaty herausgegeben, von Przypkowski ¹¹³).

Stanislaus Lubieniecki von Lubieniec der Jüngere, der Enkel Christoph Lubieniecki's des Aelteren polnischer Ritter, war im J. 1623 zu Rakow geboren und erhielt hier seine erste Bildung bis zur Aufhebung der Schule von Rakow. Nachdem er später zu Kisielin und Thorn seine Studien fortgesetzt — hier verweilte er während des bekannten Colloquiums — ging er 1646 als Erzieher und Begleiter mit einem jungen Grafen Niemiericz auf Reisen ins Ausland und besuchte die Niederlande und Frankreich. 1648 durch die Nachricht von dem Tode seines Vaters zurückgerufen, war er in verschiedenen Gemeinden thätig, zuletzt beim Ausbruch des Schweden-

¹¹³) Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Socini Senensis, Nobilissimi Itali, Joannis Crellii Franci, Jonae Schlichtingii a Bucowietz, Equitis Poloni, exegeticis et Joannis Ludovici Wollzogeni Baronis Austriaci, quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti explicationem complectuntur. Irenopoli (d. i. Amsterdam) post annum Domini 1656: in fünf Bänden (bisweilen auch sechs oder acht, je nachdem Crell's oder Schlichting's Werke verschieden gebunden sind) Bd. I. II: die Werke des F. Socinus. Bd. III. IV: die Werke Crell's und die exegetischen Schlichting's. Bd. V: die Werke Wollzogen's, worin auch Einiges von dem jüngern Stegmann und von Wiszowaty ein Commentar zur Apostelgeschichte und zu den Briefen Jacobī und Judae, damit in der Bibliothek die Erklärung keines neutestamentlichen Buches fehle. — Bd. VI: Przypkowski's schon angeführte Werke Eleutheropoli (Amsterdam) 1692, gehören eigentlich nicht mehr mit zur Bibliothek, werden indess gewöhnlich wegen der gleichen Ausstattung als letzter Band betrachtet.

krieges als Geistlicher in Czarkow. Auch er flüchtete wie viele Andere nach Krakau unter schwedischen Schutz, und wusste sich durch seine Liebenswürdigkeit und seine Kenntnisse die Gunst der schwedischen Gesandten, der Grafen Schlippenbach und de la Gardie in hohem Maasse zu erwerben. Mit den Schweden verliess auch er 1657 Krakau und begab sich über Stettin nach Wolgast, um vom König von Schweden die Einschliessung der Socinianer in die bei dem bevorstehenden Friedensschluss durch Polen zu bewilligende Amnestie zu erlangen. Wir werden später sehen, wie wenig die polnischen Gewalthaber daran dachten, die ausgewirkte allgemeine Amnestie auch den Socinianern zu Gute kommen zu lassen. Lubieniecki als er die Trauernachricht von der aller Verwundung zum Trotz beschlossenen Vertreibung seiner Glaubensgenossen erhalten hatte, ging von Stettin nach Kopenhagen, um bei König Friederich III. seinen verfolgten Brüdern eine Zufluchtsstätte auszuwirken. Seine angenehme Persönlichkeit verbunden mit seiner vielseitigen Bildung erwarben ihm alsbald die Gunst des Königs und der königlichen Familie, er erhielt die Bewilligung eines jährlichen Gehalts, wofür er die Verpflichtung übernahm, den Hof von den in Europa vorkommenden wichtigen Ereignissen brieflich in Kenntniss zu setzen, eine Verpflichtung, der er bei seinen ausgebreiteten Connectionen nicht unschwer nachzukommen im Stande war; aber die Hoftheologen verfolgten ihn mit ihrem Hass: man fürchtete, dass der König Arianer werde. Als Lubieniecki nach einer Unterredung mit dem Erzbischof Swaning mit den Worten endete: „Will man uns kein Stück Erde geben, wo wir leben können, so möge man uns wenigstens eines geben, wo wir sterben können,“ so antwortete Swaning mit grausamen Hohne: „Es giebt auch Leute, die in der Luft verfaulen.“ So schändete man damals um des Glaubens willen die Liebe. Nach mehreren Reisen nach Stettin, Hamburg, und zurück nach Kopenhagen, glaubte er endlich 1662 in Friederichstadt, in Schleswig, eine Freistatt für sich und seine Glaubensgenossen gefunden zu haben. Schon hatte er mit

vielen Unkosten einen Theil derselben übergesiedelt, als Christian Albert, Herzog von Holstein-Gottorp, ohne dessen Vorwissen der Magistrat von Friederichstadt seine Einwilligung gegeben hatte, ihnen befahl nicht nur jene Stadt sondern auch das Land zu räumen. Seit 1662 lebte Lubieniecki sodann in Hamburg, mehrfach ausgezeichnet vom König von Dänemark, den er noch öfter in Holstein und Kopenhagen aufsuchte, um ihm mehrere seiner Schriften, unter Anderen sein *Theatrum cometicum*, zu übergeben. Aber die lutherische Geistlichkeit Hamburgs ruhte nicht, bis sie im J. 1675 vom Senat ein Vertreibungsedict gegen den Ketzer erwirkt hatte. Doch ehe er demselben Folge leisten konnte, starb Lubieniecki noch in demselben Jahr an den Folgen einer Vergiftung. Ob ein Versehen oder Bosheit die Schuld trägt, weiss man nicht; wahrscheinlicher ist indess das Erstere. Lubieniecki's Leiche ward in Altona beigesetzt. Aussem seinem schon genannten *Theatrum cometicum*, einem Werk über die Cometen, ihre Geschichte und Bedeutung, verdient unter der ganzen Reihe polemischer apologetischer und historischer Schriften, die er verfasste, besonders seine Geschichte der polnischen Reformation Erwähnung als die bedeutendste Quelle für die erste Entwicklung des Unitarismus in Polen ¹¹⁴). Das Werk ist unvollendet; es geht mit einiger Ausführlichkeit, abgesehn von einer Specialgeschichte Rakows und der Gemeinde Lublin, nur bis auf die Zeiten des F. Socinus. Um der Sache einen passenden Abschluss zu geben, hat der Herausgeber zwei Schreiben, eines von Sam. Przypkowski (nicht Prypkowski wie er schreibt) und eines von der Synode zu Kreuzburg 1661 angehängt, in denen die Vertreibung der Socinianer aus Polen geschildert wird. Im Parteiinteresse

¹¹⁴) *Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformationum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis Provinciis narrantur. Authore St. Lubienicio, Equite Polono. Freistadii (Amsterdam) 1685.* Voran steht die *Vita Lubieniecki's*, von seinem Sohn. Damit zu vergl. Möller, *Cimbria lit.* Tom. II. p. 487 ff.

abgefasst ist Lubieniecki's Werk nur mit Vorsicht zu gebrauchen, und ist selbst oft, wo es sich um Gleichgültiges handelt, nicht zuverlässig. Die Ordnungslosigkeit, welche in der Darstellung der Ereignisse herrscht, daneben der schwerfällige und gewundene Stil, ähnlich dem des Eusebius in seiner Kirchengeschichte, können nur dazu dienen, das Studium des Werks zu erschweren.

Einer früheren Zeit, als die zuletzt Genannten, gehört eigentlich der polnische Ritter *Peter Morskowski* von Morskow an (nicht zu verwechseln mit Moskorzowski). Joh. Crell's Schüler, bekleidete er seit 1625 an mehreren Gemeinden das geistliche Amt. Er verdient hier Erwähnung um eines von ihm verfassten Werkes willen, welches für die Kenntniss der inneren Organisation der unitarischen Gemeinden Polens von nicht geringer Bedeutung ist. Est ist die *Politia ecclesiastica* oder *Agende des Socinianismus* ¹¹⁵⁾. Morskowski hatte die Schrift im Auftrage eines Convents zu Dazwie 1646 verfasst, sie war sodann auf mehreren Synoden Gegenstand der Berathung und ward mehreren angesehenen Socinanern nach einander zur Begutachtung und Ueberarbeitung übergeben. Die Vertreibung des Socinianismus aus Polen und seine Zerspaltung in Folge derselben scheint den schon damals beabsichtigten Druck verhindert zu haben. Das Manuscript war später in den Besitz Samuel Crell's gekommen und gelangte endlich in die Hände Oeder's, der sie mit unter den Text gesetzten begleitenden Noten herausgab. Sie handelt in drei Büchern: 1) *De membris Ecclesiae*; 2) *De officiis eorum qui regunt ecclesiam*; 3) *De modo et ratione omnia ecclesiae membra in officio continendi*. — Man könnte das Werk die practische

¹¹⁵⁾ *Politia Ecclesiastica, quam vulgo Agendam vocant, sive forma regiminis exterioris Ecclesiarum Christianarum in Polonia, quae unum Deum Patrem per Filium ejus unigenitum Jesum Christum in Spiritu Sancto confitentur, tribus libris explicata a Petro Morscovio, e codice manuscr. resensuit etc. G. L. Oederus, S. Th. Doct. Decanus et Antistes Feuchtwangensis. 1745.*

Theologie des Socinianismus nennen. Uebrigens hat man zu beachten, dass die Schrift nicht durchaus eine Darstellung der *wirklich bestehenden* Kirchenordnung der unitarischen Gemeinden ist, sondern in vieler Hinsicht vielmehr eine Darstellung dessen, wie es sein sollte. Sie war gerade dazu bestimmt erst vollständige Einheit und Zusammenhang in die kirchlichen Verhältnisse zu bringen, die den festen Typus, wie er sich in dieser Darstellung manifestirt, nachweisbar noch gar nicht in jeder Beziehung hatten. Am meisten näherte sich die Wirklichkeit der hier gegebenen Darstellung unstreitig in der Verfassung, während der Cultus dagegen in der Wirklichkeit schwerlich ein so bestimmtes Bild darbot. — Sand's Notiz, dass die Schrift für holländische Gemeinden geschrieben, wird theils durch den Titel, wie ihn Oeder auf dem Manuscript fand, theils durch die Geschichte der Schrift widerlegt ¹¹⁶).

Ausser den bisher genannten Repräsentanten des Socinianismus in Polen finden wir nun noch eine ganze Reihe anderer Männer, einem Gittichius, Taszycki, Rupnowski, Niemiericz, Rudnicki, Twardochleben, von Hirtensberg, den geistlichen Liederdichter Joh. Preuss, den Philosophen Florian Crusius und Andere, welche sich alle mehr oder weniger durch literarische oder practische Wirksamkeit für die Sache des Socinianismus einen Namen machten.

Es darf nicht befremden, dass der Socinianismus, durch Männer von solcher Gelehrsamkeit und solchem Ansehn vertreten, in Polen eine nicht geringe Bedeutung und Verbreitung gewann. Wir nennen unter den zahlreichen, doch meist nicht starken socinianischen Gemeinden Polens nur die Bedeutendsten. Im Palatinate Krakau waren die Wichtigsten unter den socinianischen Gemeinden die zu Sandecz und Luclawice, dem Begräbnissort des F. Socinns; im Palatinat Lublin zu Lublin selbst, später nach der Zerstörung ihrer Kirche in Lublin (1627) in Piasky und Siedlisk; ausserdem

¹¹⁶) Vergl. Bock I, I. p. 501 ff.

in Lubartow und an anderen Orten; in Volhynien zu Kissielin und Beresteczko; selbst in der Ukraine hatten sie Gemeinden, wie die zu Szersnie, an welcher Wiszowaty eine Zeitlang angestellt war. Im Palatinat Kiew war es besonders die reiche Familie der Niemiericz, welche auf ihren Besitzungen den Socinianismus förderte; in Gross-Polen war die von Andreas Dudith begründete Gemeinde zu Szmigiel die Bedeutendste, in Litthauen die von Wengrow und Nowogrodek, in polnisch Preussen die von Buskow und Straszin bei Danzig. Fast alle diese Gemeinden besaßen mehr oder minder bedeutende Schulen; die angesehensten und blühendsten befanden sich zu Luclawice, Lubartow und Kissielin, die Letztere besonders seit Rakow's Sturz in Flor.

Bedeutender als alle die genannten Gemeinden war indess die zu *Rakow*, Palatinat Sendomir, die eigentliche Pflanzschule des Socinianismus. Rakow war von Joh. Sieninski, Castellan von Zarnow und späterem Palatin von Podolien einem Reformirten, im J. 1569 gegründet. Die geringere Fruchtbarkeit des umgebenden Landes ward aufgewogen durch die mancherlei Freiheiten, welche den Ansiedlern gewährt wurden. In raschem Wachsthum stieg die Bevölkerung und der Wohlstand der Stadt; Rakow ward binnen Kurzem eine der bedeutenderen Städte Polens. Insbesondere zogen sich die Unitarier alsbald in grosser Anzahl hieher; ein Gregor Pauli, Georg Schomann und Andere schlugen hier ihren Wohnsitz auf; bald bildeten sie eine Gemeinde und Synoden versammelten sich zu Rakow. Die eigentliche Blüthezeit der Stadt begann indess erst, als Jacob Sieninski, der Sohn des Vorigen und wie sein Vater Palatin von Podolien, zum Socinianismus übertrat (1600) und daselbst zum Frommen seiner Glaubensgenossen eine Schule begründete. Es war keine Hochschule in unserem Sinne, sondern eher ein Gymnasium zu nennen ¹¹⁷⁾, doch griffen die philosophischen, theologischen

¹¹⁷⁾ Sand nennt Bibl. p. 97 die Schule zu Rakow ein gymnasium bonarum artium.

und philologischen Studien in den höheren Classen in das Gebiet unserer Universitäten hinüber. Mit der Schule war zugleich eine Buchdruckerei begründet, oder vielmehr von Krakau dahin verpflanzt, zuerst unter der Leitung Alexius Rodecki's, dann seines Schwiegersohns Sebastian Sternacki, aus dessen Officin nicht nur fast alle die socinianischen Hauptschriften, sondern auch zahlreiche andere Werke hervorgingen ¹¹⁸). Die Schule von Rakow stand unter der Protection und Aufsicht der angesehensten socinianischen Edelleute; ausser Sieninski selbst hatten ein Moskorzowski, die Goslaw's, ein Otwinowski und Andere das Mäcenat des sarmatischen Athens übernommen; denn diesen stolzen Namen pflegten die Socinianer dem Centralsitz ihrer wissenschaftlichen Bildung beizulegen. Und sie hatten wohl Ursache dazu. Während das geistliche Amt an der rakowschen Gemeinde stets von ihren bedeutendsten Coryphäen bekleidet ward — wir finden unter den Predigern zu Rakow die Namen eines Ostorodt, Peter Statorius, Val. Schmalz, Christ. und Stanisl. Lubieniecki, Joh. Crell, Jonas Schlichting, Peter Morskowski, Joh. Stoinski und Andere, welche zum Theil auch theologische Vorlesungen hielten — so waren die Schulämter gleicherweise mit den gelehrtesten und tüchtigsten Männern besetzt; es folgten einander im Rectorat ein Brokaj (Borrhaus), Manlius, Nieciecki, Paul Croker, Joh. Crell, Mart. Ruarus, Joach. Stegmann, der Schlesier Adam Frank, Peter Teichmann, Georg Nigrinus und endlich Lorenz Stegmann (Tribander) unter welchem die Schule aufgehoben und zerstört ward. Die Tüchtigkeit der Lehrer so wie die ausgezeichnete Disciplin, welche sie zu

¹¹⁸) Noch eine andere eigene Buchdruckerei besass der Socinianismus in Litthauen, älter als die in Rakow, von einem Matthias Kawieczynski gegründet, anfangs zu Zaslav, wo 1572 Budny's Bibelübersetzung erschien, dann besonders von Kiszka gefördert zu Losko, darauf zu Wilna und endlich zu Lubek am Niemen. Sie überdauerte die von Rakow und ging erst 1655 oder 56 beim Einbruch der Russen ein. Vergl. die kurze Nachricht *De Typographiis Unitariorum in Polonia et Litthuania*, angehängt an Sand's Bibliothek, p. 201 ff.

handhaben wussten, verschafften der Schule zu Rakow bald einen ausserordentlichen weit über die polnischen Grenzen sich erstreckenden Ruf. In ihrer Blüthezeit zählte sie wohl gegen tausend Schüler, unter ihnen allein gegen dreihundert dem Adel angehörige Knaben und Jünglinge. Evangelische und Pöpstliche studirten hier neben Anabaptisten und Unitariern. Da galt keine Differenz der Confession, kein Unterschied zwischen Edel und Unedel; selbst ein Handwerk zu lernen wurden alle Zöglinge neben ihren wissenschaftlichen Beschäftigungen angehalten. Es galt eine strenge aber republikanische Disciplin. Männer von ausgezeichnetem Namen und in hohen Würden, ein Lescynski, Barnicki, Tarbo, Niezabitowski und Andere empfingen hier ihre Bildung. — So war Rakow in seiner Blüthezeit: die Freiheit und die Wissenschaft hatten es gross gemacht ¹¹⁹⁾.

Noch gehoben ward die Bedeutung Rakow's dadurch, dass sich daselbst alljährlich die Generalsynode des polnischen Socinianismus für eine Dauer von 8 bis 14 Tagen versammelte ¹²⁰⁾. Sämmtliche socinianische Gemeinden nämlich wurden durch den Synodalverband zusammengehalten. Theils waren es Particularsynoden, auf denen sich die Abgeordneten der benachbarten Gemeinden eines Districts versammelten; sie wurden bald hier bald da gehalten, ohne an eine bestimmte Zeit gebunden zu sein; das jedesmalige Bedürfniss bildete hier das leitende Princip. Die Generalsynoden dagegen, von sämmtlichen socinianischen Gemeinden Polens beschickt, wurden später wenigstens regelmässig alljährlich und zwar wie schon bemerkt zu Rakow gehalten, nach dessen Untergang sie wiederum an verschiedenen Orten wechselte. Der Hergang auf den Synoden war kurz folgender. Aus den sämmtlichen wirklichen Mitgliedern der Synode, d. h. den sämmtlichen Geistlichen, Aeltesten und Diakonen, welche die

¹¹⁹⁾ Ueber Rakow vergl. man die Epist. de vita Wissowatii bei Sand p. 229 f. — Lubieniecki Hist. p. 239 ff. — Lauterbach p. 455 f.

¹²⁰⁾ Lubieniecki p. 252.

Gemeindevorstände constituirten, wurden zu Anfang zwei Präsidenten gewählt, einer aus den Geistlichen und ein Anderer aus den Laien. Sie hatten die Versammlung zu dirigiren, die zu berathenden Materien vorzulegen, überhaupt die Ordnung aufrecht zu erhalten. Sodann wurden die an die Synode von Privaten, Patronen der Gemeinden, abwesenden Geistlichen und Anderen eingegangenen Schreiben verlesen und je nach den Umständen eine Antwort darauf beschlossen. Die eigentliche Berathung erstreckte sich auf Gegenstände der mannichfaltigsten Art, sofern sie das Wohl der Gemeinschaft betrafen. Nach aussen war besonders das Verhältniss zum Staat und zu den anderen religiösen Gemeinschaften Gegenstand der Berathung; von den Synoden gingen die mannichfaltigen Unionsversuche mit Evangelischen, Mennoniten, Arminianern aus, ebenso erfolglos als oft wiederholt. Nach innen zu richtete die Synode ihr Augenmerk auf Alles, was zu der Erhaltung und Verbreitung der Gemeinschaft in Beziehung stand. Hier wurden insbesondere die Geistlichen erwählt, den einzelnen Gemeinden zugetheilt, feierlich geweiht, versetzt, was bei den Socinianern sehr häufig vorkam und suspendirt. Ausserdem bestimmte man auf den Synoden die Privaterzieher der Vornehmen, meist aus der Zahl der Studirenden, so wie die Lehrer an den öffentlichen Schulen, deren Oberaufsicht mehreren speciell zu dem Ende gewählten Scholarchen oblag, die der Synode über den Bildungs- und Sittenzustand der Lehrer und Lernenden Bericht zu erstatten hatten. Die allgemeine Sittendisziplin, welche die Synode ausübte, erstreckte sich besonders auf die Geistlichen, Aeltesten und Diaconen, deren amtliche Pflichterfüllung nicht minder, als ihr sittliches Verhalten im Allgemeinen, der Oberaufsicht der Synode anheim fiel. — Weiter kamen vor das Forum der Synode die verwickelteren Streitigkeiten, die in den Gemeindeversammlungen nicht hatten erledigt werden können; die Socinianer gingen nur im Nothfall an die weltlichen Gerichte. Weiter gehörten in das Ressort der Synode die allgemeinen Geldangelegenheiten. Aus dem durch gemein-

same Beiträge gebildeten Fonds wurden den Geistlichen, Schulrectoren und Collaboratoren, so wie anderen bei der Kirchenverwaltung angestellten Personen von der Synode ihre Gehalte gezahlt, einzelnen hoffnungsreichen Zöglingen Stipendien, Wittwen und Waisen, emeritirten Geistlichen und Schulmännern Pensionen bewilligt, endlich verbannten und fremden Glaubensgenossen so wie überhaupt allen nothleidenden Brüdern nach Kräften Unterstützung gewährt. — Einen Hauptgegenstand der Berathung bildete die Abfassung, Durchsicht und Herausgabe der unter allgemeinem Consens und auf öffentliche Kosten im Druck erscheinenden Werke; so wie die Entsendung der für die Verbreitung des Socinianismus wirksamen Emissäre. Endlich legten die mit der Verwaltung des allgemeinen Fonds beauftragten General-Diaconen einen detaillirten Bericht über die finanziellen Zustände der Gesamtgemeinde so wie über die eingegangenen Beiträge vor, über deren Verwendung pro rata die Synode sodann beschloss. Nachdem schliesslich alle Beschlüsse der Synode noch einmal durch den Protocollführer verlesen, schloss sie mit Gebet und Gesang, wie sie damit begonnen ¹²¹⁾.

So waren die Synoden, besonders die Generalsynode der practische Ausdruck für das einheitliche Band, welches die sämmtlichen socinianischen Gemeinden vereinigte.

Wenn wir bisher die Genesis des Socinianismus verfolgt und ihn auf dem Höhepunct seiner Entwicklung begleitet haben, so gehen wir nunmehr zu der traurigen Geschichte seines Unterganges über.

Es lag im Wesen des Socinianismus, dass er nie das Bekenntniss der grossen Mehrzahl werden konnte. Die Einseitigkeit, mit welcher er sich auf die Auflösung der falschen Vermittlungen des kirchlichen Dogmas warf, während er selbst an die Stelle desselben nur eine abstracte den religiösen Sinn

¹²¹⁾ Vergl. unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs die Abschnitte über Kirchenverfassung und Kirchendisziplin. — Morscovius Pol. eccl. p. 312 ff. — Bock I, 1. p. 1 ff.

wenig befriedigende Moral zu setzen wusste, musste seiner Verbreitung nothwendig hemmend in den Weg treten. Dazu kam die besondere Eigenthümlichkeit des polnischen Volks, in dessen Mitte der Socinianismus sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte. Der Adel war durch eine tiefe Kluft von dem niederen Volk geschieden; wie ihn die Höhe seiner Bildung, so zeichnete das niedere Volk der Mangel derselben aus. Der Mangel an Freiheit ging hier mit dem Mangel an Bildung Hand in Hand. So kam es, dass der Protestantismus überhaupt im Volke verhältnissmässig nur geringe Wurzel schlug; denn der Protestantismus setzt seinem Wesen nach einen Grad von Bildung und selbstständiger Einsicht voraus, die ihn als Bekenntniss nicht für jede volksthümliche Entwicklungsstufe qualificirt. Für eine Nation, welche ihrem bei weitem grössten Theile nach noch auf der Schwelle der Civilisation steht und noch dazu in Unfreiheit und Sklaverei versunken ist, wie damals das polnische Volk, ist der römische noch mehr freilich der griechische Katholicismus die naturgemässe Form der christlichen Religion. Die politische Knechtschaft und sociale Uncultur verträgt sich nicht mit religiöser Aufklärung und kirchlicher Freiheit. Jenem ungeheuren Missverhältniss zwischen der Bildung und Freiheit in den niederen und in den höheren Schichten der Gesellschaft, wie es unstreitig den Schlüssel bietet für das tragische Geschick Polens überhaupt, verdankt auch der Protestantismus seinen raschen Sturz in Polen. In die Tiefen des Volkes war er nicht eingedrungen: er war besiegt, sobald es der jesuitischen Tactik gelungen war, in den höheren Regionen die Oberhand zu erlangen. Und wie es sich mit dem Protestantismus im Allgemeinen verhielt, so noch weit mehr mit dem Socinianismus im Besonderen. Der Socinianismus verlangt vermöge seiner vorherrschend negativ dialectischen Färbung noch weit mehr jene höhere Bildungsstufe, und es lag daher in der Natur der Sache, dass er wie der Protestantismus überhaupt, vorzüglich unter dem gebildeten Stande in Polen Anklang fand. Zwar konnten auch die niederen Classen durch

das besonders im Anfang in ihm enthaltene anabaptistische Element angezogen werden, allein wir haben doch gesehen, wie das Letztere im Verlauf der Entwicklung des Socinianismus wenn auch nicht durchaus vernichtet, so doch wenigstens in seiner Kraft gebrochen ward. — Von diesem Standpunct aus hat man den Untergang des Socinianismus in Polen zu betrachten.

Wir haben schon früher gesehen, wie verderblich die Regierung Sigismund's III. für die Sache des Protestantismus war. Der empfindlichste Schlag, welcher den Socinianismus unter seiner Regierung traf, war die Sprengung der Gemeinde und Vernichtung der Kirche zu Lublin durch den von Jesuiten fanatisirten Pöbel im J. 1627 ¹²²⁾. Lublin war aber nächst Rakow die bedeutendste Gemeinde des polnischen Socinianismus. Der glückliche Erfolg, welcher die Cabalen der jesuitischen Partei bei dieser Gelegenheit gekrönt hatte, liess sie darauf denken, gegen den Hauptsitz des Socinianismus, gegen das blühende Rakow, welches ihr begreiflicher Weise tödlich verhasst war, einen gleichen Vernichtungsschlag zu führen. Hier ging es nun freilich nicht mit den so beliebten Volksaufläufen; dazu war der Socinianismus in Rakow zu stark: man musste daher bestrebt sein, die Staatsgewalt zum Einschreiten zu bewegen. Dazu bedurfte es indess eines besonderen Anlasses, und ein solcher fand sich erst unter Sigismund's Nachfolger. Wladislaw IV. seit 1632 König von Polen theilte die römischen Sympathien seines Vaters nicht; von gemässigten Ansichten war er persönlich allen Glaubensverfolgungen durchaus abgeneigt. Aber unter der langen Regierung seines Vaters war die jesuitische Partei so mächtig erstarkt, dass sie ihre Absichten bereits auch gegen den Willen des Königs durchzusetzen wusste. Ihr Erziehungssystem, welches sie seit Stephan Bathory anzuwenden Ge-

¹²²⁾ Der ausführliche Bericht über diese Calamität, die übrigens die Protestanten in Lublin überhaupt betraf, bei Lubieniecki, Hist. p. 253 ff.

legenheit gehabt hatten, trug bereits seine Früchte. Aller Einfluss bei der Besetzung höherer Aemter war bereits in ihren Händen, die Gerichte wurden unter ihren Auspicien gewählt, und wo die Fälle nicht allzu eclatant waren, zogen es die Protestanten vor schweigend zu dulden, weil sie wussten, dass sie vor Gericht doch Unrecht bekommen würden ¹²³). Bei dieser Lage der Dinge konnte die herrschende Partei es wagen, von einem an sich unbedeutenden Vorfall die Veranlassung herzunehmen, den lange genährten Hass gegen die eigentliche Pflanzschule des Socinianismus auf scheinbar gesetzliche Weise zu befriedigen. Den Anlass gab der Muthwille einiger Zöglinge der rakowschen Schule, welche ein hölzernes ausser der Stadt gelegenes Crucifix mit Steinen geworfen hatten. Zwar hatten die Eltern die Thäter sogleich gezüchtigt, und die Schule hatte sie entlassen, aber die Gegner, froh endlich eine Veranlassung gefunden zu haben, richteten ihre Anklage wider die ganze Gemeinschaft. Der greise Palatin Sieninski der Grundherr Rakow's, ein um das Vaterland hochverdienter Mann, ward des Verbrechens der beleidigten göttlichen und königlichen Majestät angeklagt, und die Lehrer an der Schule so wie die Geistlichen der Gemeinde beschuldigte man der Anstiftung jener That. Man verlangte eine schleunige und auffallende Ahndung des Verbrechens gegen die Religion. Zugleich setzte man alle Mittel der Verleumdung in Bewegung, den Hass gegen den Socinianismus aufzustacheln. Auf dem warschauer Reichstage 1638 kam die Sache zur Verhandlung: es ward eine Untersuchung angeordnet, doch behielt sich der Reichstag selbst die Entscheidung vor. Aber die jesuitische Partei, fürchtend dass ihr so das Opfer entgehe, da der dritte Theil der Landboten aus Protestanten bestand, wusste es dahin zu bringen, dass der Senat, dessen sie gewiss war, ohne Zuziehung der Landboten-Kammer das Urtheil erliess. So ward am 1sten Mai 1638

¹²³) Wer sich über die damaligen Zustände in dieser Beziehung näher unterrichten will, den verweisen wir auf Krasinski p. 255 ff.

der Spruch gefällt, dass die Schule zu Rakow zu zerstören, die Kirche den Arianern zu nehmen, die Buchdruckerei aufzuheben, die Geistlichen und Lehrer mit der Infamie gebrandmarkt zu ächten seien. Das Urtheil war in jeder Beziehung eine schreiende Ungerechtigkeit. Selbst formell war es eine Verletzung aller bestehenden vorschriftsmässigen Ordnung. Die angeklagte Partei war ohne gehört zu sein verurtheilt; die Kammer der Landboten rechtswidrig und heimlich von allem Antheil an der Entscheidung ausgeschlossen; der Wille des Reichstags, der nur eine Untersuchung angeordnet, sich selbst aber die Entscheidung vorbehalten hatte, gemissachtet und umgangen. Zudem ward das Urtheil weder gedruckt noch den betheiligten Parteien in der herkömmlichen Weise bekannt gemacht ¹²⁴). Eine so auffallende Rechtsverletzung rief den Protest nicht nur der meisten protestantischen sondern auch der griechischen und mehrerer katholischen Landboten hervor ¹²⁵). Aber man gab dem Protest keinen Nachdruck; die Evangelischen nicht bedenkend, dass es hier die Sache des Protestantismus überhaupt gelte, liessen sich durch ihre Abneigung gegen den Socinianismus verleiten, die Gesetzlosigkeit hingehen zu lassen und die Socinianer der römischen Rache zu opfern. Man beschönigte die Verletzung der allen in der Religion Dissidirenden verfassungsmässig zustehenden Rechte mit der abgeschmackten Interpretation, die Gewährleistung beziehe sich nur auf die Dissidenten *in* der Religion nicht *über* die Religion (d. h. nicht auf die, welche die Religion überhaupt in Frage stellten) mithin auch nicht auf die Socinianer. — So ward denn das Urtheil in der ganzen Strenge, wie es gefällt war, vollstreckt. Der alte Sieninski hatte sich selber

¹²⁴) Vergl. Krasinski p. 322.

¹²⁵) Unter denen, welche ihren Protest zu Protocoll gaben finden wir die Namen eines Janusz Radziwil, Tyszkewicz, Leszynski, Schlichting, Gorayski, Niemiericz und Anderen. Vergl. *Vindiciae pro Unitariorum in Polonia Religionis libertate ab Equite Polono (Przypkowski) conscriptae*, angehängt an Sand's Bibl. p. 278.

nur dadurch gerettet, dass er eidlich beschworen, der Vorfall, welcher zu der Anklage Anlass gab, habe sich ohne sein Wissen zugetragen. Er hatte den Schmerz und die Schmach erlebt, seinen eigenen Sohn, der zum Katholicismus übergegangen, in den vordersten Reihen seiner Ankläger zu erblicken. Dies und der Gram über die Vernichtung seiner Schöpfung, die ihm ans Herz gewachsen war, beschleunigte sein Ende; er starb kurze Zeit nach der Vollziehung des Urtheils. Nicht lange nach seinem Tode ging Rakow in katholische Hände über; die Kirche, wo man noch vor Kurzem die Predigt von der Einheit Gottes vernommen, ward der Ehre des dreieinigen Gottes geweiht, „nachdem die arianische Gottlosigkeit von hier verbannt“ ¹²⁶⁾, und Zadzik der Bischof von Krakau einer der Hauptanstifter der Verfolgung liess es sich nicht nehmen, die aufs Neue für den alleinseligmachenden Glauben gewonnene Kirche mit zeitlichen Gütern reich zu dotiren. Aber das römische Gold und eines Bischofs Gunst mochte die verloren gegangene Freiheit nicht aufwiegen. Rakow's Lebensnerv war zerschnitten; seit seinem Entstehen gewohnt, in den frischen Lüften der Freiheit zu athmen, begann es dahin zu siechen, seit ihm die Schnürbrust des Glaubenszwanges angelegt worden. Die einstmals blühende Stadt, der Sitz der Musen, die Pflanzstätte der Intelligenz und Bildung ist jetzt ein armseliges Dorf.

Seit dieser Zeit enthüllten sich die Plane der Ultramontanen, den Socinianismus gänzlich zu vernichten immer deutlicher. Der Socinianismus war das äusserste am weitesten entlegene, am schwächsten besetzte Vorwerk des Protestantismus in Polen; auf die Verblendung vertrauend, mit welcher die Evangelischen diesen Bundesgenossen von der Hand wiesen,

¹²⁶⁾ Die Ueberschrift, welche Zadzik über die Kirchenthüre zu Rakow setzen liess, lautete: Dei Unius et Trini gloria, Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli Majoris et Minoris Jacobi honori, sacram hanc aedem aeternum proscripta hinc Ariana impietate u. s. w. Vergl. Lauterbach p. 464.

beschloss man diese Isolirung zu benutzen und den von aller Unterstützung entblösten vorgeschobenen Posten zuerst zu vernichten, um dann den offenen Angriff gegen das Hauptcorps der Gegner desto wirksamer zu eröffnen. Nach Rakow's Sturz wendeten sich die Trümmer der gesprengten Schule meist nach Kissielin, welches sich eine Zeitlang einer hohen freilich allzu kurzen Blüthe zu erfreuen hatte. Kraft eines Urtheilsspruches des Tribunals von Lublin wurde 1644 die Gemeinde zu Beresteczko so wie Kirche und Schule zu Kissielin aufgehoben und zerstört. Der Grundherr Czaplicki musste als Strafe eine Summe von mehr als 20,000 Gulden bezahlen, und seinen Neffen ward es bei schwerer Strafe verboten, auf ihren Besitzungen ihren Glaubensgenossen freie Religionsübung zu gestatten. Die Geistlichen Twardochleben und Rupnowski, der eine früher zu Kissielin, der Andere zu Beresteczko wurden noch im Grabe mit dem Urtheil der Infamie gebrandmarkt ¹²⁷).

Bei diesen immer drohenderen Anzeichen eines allgemeinen Sturmes erfüllte die Socinianer das an alle Dissidenten gerichtete Ausschreiben zu dem bekannten Colloquium charitativum von Thorn mit neuer Hoffnung. Während die Reformirten, da sie um Aufschub nachgesucht hatten, den zuerst angesetzten Termin (Octbr. 1644) nicht beschickten, so erschienen die socinianischen Abgeordneten an ihrer Spitze Jon. Schlichting — Ruarus kam erst später — um an den Verhandlungen Theil zu nehmen. Als bald als sie in der Versammlung erschienen waren, befragte sie der von katholischer Seite zum Präses ernannte Bischof Tyskiewicz, welcher Confession sie angehörten, und als sie sich weder zur augsburger noch zur calvinischen bekennen wollten, erklärte er ihnen trocken: er sei von der Synode — eine solche war von katholischer Seite kurz vor dem Colloquium zu Warschau gehalten — nur gesandt zu den verlornen Schaafen des Hauses Israel; nur mit den Lutheranern und Calvinianern habe er

¹²⁷) Vergl. Epistola de vita A. Wissowatii bei Sand p. 236.

Auftrag zu unterhandeln, mit ihnen nicht. Das war kurz und bündig. Vergeblich wandte Schichting ein, dass doch das Ausschreiben an alle Dissidenten laute: der Bischof war zu nichts zu bewegen, und den Socinianern blieb nichts übrig, als nach eingelegtem Protest die Versammlung zu verlassen ¹²⁸⁾.

Wenn unter Wladislaw IV. der aller Glaubenstyrannie abgeneigte Sinn des Königs den jesuitischen Plänen noch im Wege gestanden hatte, so fiel dies Hinderniss unter der Regierung seines Bruders und Nachfolgers fort. Johann Kasimir, seit 1648 auf dem polnischen Königsthron, war vor seiner Thronbesteigung Jesuit und Cardinal, genug um zu wissen, welches Schicksal den Socinianern unter seiner Regierung bevorstand. Schon auf dem Berufungs-Reichstage im J. 1648 hatte man den Versuch gemacht, einen Beschluss hervorzurufen, kraft dessen die den Dissidenten in der Landesverfassung gewährleisteten Rechte nur den Bekennern der Dreinigkeitslehre zukommen sollten. Zwar ward der Antrag darauf damals noch abgelehnt; aber man erlaubte sich doch schon den Landboten Niemiericz um seines Socinianismus willen von der Unterzeichnung der Reichstagsverhandlungen auszuschliessen. — Die unerhörten Unglücksfälle, welche unter Joh. Kasimir's Regierung die polnische Nation trafen, lasteten mit verdoppeltem Gewicht auf dem Socinianismus und führten endlich seine völlige Vernichtung herbei ¹²⁹⁾. Die Verwüstungen und Grausamkeiten des bald nach Wladislaw's Tode ausbrechenden Kosackenkrieges verheerten besonders die südlichen Provinzen

¹²⁸⁾ Vergl. die: *Fidelis relatio transactorum Thorunii, et imprimis comparitionis et expeditionis nostrae d. X. Oct. Anno MDCXLIV.* (von Stanisl. Lubieniecki) mitgetheilt nach dem Manuscript von Bock *Hist. Socin. Prussici* p. 115 ff.

¹²⁹⁾ Für das Folgende vergl. *Epist. de vita Wissow.* a. a. O. p. 244 ff. — Przypkowski's Brief an Naeranus, in seiner *Vita* vor seinen Werken, und bei Lubieniecki p. 278 ff. — Das Synodalschreiben der Synode von Kreuzburg, Lubien. p. 285 ff. — Krasinski p. 323 ff.

des polnischen Reichs, wo der Socinianismus seine zahlreichen Gemeinden hatte, und obgleich keine Religion oder Confession verschont ward, so war es doch ganz besonders das verhasste Geschlecht der Arianer, gegen welches alle Schrecken der Kriegsfurie losgelassen wurden. Viele verloren ihr Leben, noch mehrere ihr Vermögen — unter den Letzteren Przypkowski — die ohnehin gewöhnlich nicht allzu starken socinianischen Gemeinden wurden gesprengt und vernichtet. Bald kam der russische, dann der schwedische Krieg und vorzüglich der Letztere war es, der den gänzlichen Ruin des Socinianismus in Polen herbeiführte. Von den Anhängern des Socinianismus hatten Viele die Partei des Schwedenkönigs ergriffen, unter dessen Herrschaft sie wenigstens eine Linderung ihrer Leiden erwarten durften. Und obwohl viele Protestanten überhaupt, ja selbst auch viele Katholiken sich auf die schwedische Seite geschlagen hatten, so waren es doch vorzugsweise die Socinianer, welche für die Folgen zu büßen hatten. Der Hass der römischen Geistlichkeit stachelte den Fanatismus des Landvolks zur rasenden Wuth auf gegen die Arianer als gegen Gottes- und Vaterlandsverräther. Im J. 1656 als die Schweden Krakau besetzt hatten und fast das ganze Reich sich ihnen unterworfen hatte, überfiel ein Haufe von einigen Tausend Bauern die Stadt Sandecz, einen Hauptsitz des Socinianismus. Zuerst fiel die schwedische Besatzung, dann ging es ans Plündern und Morden der Arianer; kein Alter, kein Geschlecht ward geschont, und endlich vollendeten die Flammen das Werk. Von hier aus ergoss sich der Strom der Verheerung mit reissender Schnelligkeit über die umliegende Gegend; überall wurden die Güter und Besitzungen der Socinianer, deren es unter dem Adel hier besonders viele gab, durch die fanatische Wuth des Bauernvolks, dem die Priester den Weg zur Beute und zur Rache wiesen, geplündert und zerstört. Bei dieser Gelegenheit mussten Andreas Wiszowaty und Stanislaus Lubieniecki flüchten und ihre werthvollen Büchersammlungen im Stiche lassen. Auch der Flecken Czarkowy, eine Besitzung der Familie Moskorzowski ward mit

Feuer und Schwert verwüstet, nachdem die Bewohner kaum Zeit gehabt hatten, sich durch die Flucht zu retten; mit Lubieniecki's Bibliothek, der damals an dieser Gemeinde als Geistlicher fungirte, bestreute man die Landstrasse bis Pinczow. Die Meisten der vertriebenen Socinianer flüchteten nach Krakau, und fanden hier bei den Feinden des Vaterlandes den Schutz, den sie bei seinen Freunden nicht gefunden hatten. Man hat es den Socinianern zum Verbrechen gemacht, dass sie sich an die Schweden angeschlossen. Aber wenn es ein Verbrechen war, so theilte es die Mehrzahl der Protestanten und Katholiken Polens, welche sich der Macht des Schwedenkönigs unterworfen hatten. Und dann wer will es dem Kinde zum Verbrechen machen, wenn es von einer unnatürlichen Mutter bis aufs Blut misshandelt und gemartert in die Arme eines Fremden flieht? Auch dem deutschen Protestantismus liebt man es von römischer Seite zum Vorwurf zu machen, dass er Schutz bei einem Fremden gesucht, statt sich dem Vaterlande zu Liebe von seinem angestammten Herrscher und dessen jesuitischen Rathgebern zertreten zu lassen. Allerdings ist es immer traurig und verderblich, eine fremde Macht gegen das eigene Vaterland zu Hülfe zu rufen. Aber wenn das Vaterland aufhört, Vaterland zu sein, wenn es alle Rechte der Humanität mit Füßen tritt, so tritt eine höhere Instanz ein, die Menschheit mit ihren Rechten, Pflichten und Gesetzen; dies Tribunal steht über der abstracten Kategorie eines Vaterlandes, welches für seine Bürger kein Vaterland mehr ist.

Als die Schweden 1657 Krakau und den grössten Theil des Königreiches räumen mussten, war das Loos der Socinianer entschieden. Aber wie man von einer gewissen Seite her es liebt auch der Ungerechtigkeit wenigstens den Stempel der Frömmigkeit aufzudrücken, so ward ein Gelübde des Königs benutzt, um davon zu der Aechtung des Socinianismus Anlass zu nehmen. Johann Kasimir hatte in seiner Bedrängniss gelobt, die Unterdrückung der Bauern aufzuheben und die Ketzer zu bekehren, falls er wieder auf den Thron von

Polen gelangte. Als er die Macht wieder in Händen hielt, legte er den ersten Theil des Gelübdes, dessen Ausführung ohne Zweifel auch seine Kräfte überstiegen hätte, ad acta und hielt sich an den zweiten. Zwar hätte man in die Ketzerbekehrung gern sämtliche Protestanten einbegriffen; allein obwohl sehr geschwächt war der Protestantismus doch noch zu stark, als dass man eine allgemeine Unterdrückung gegen ihn hätte anordnen und durchsetzen können. Auch verbot die Rücksicht auf befreundete protestantische Fürsten, wie den König von Dänemark und den Churfürsten von Brandenburg ein solches Verfahren. Die Juden, welche anfangs mit auf der Liste standen, konnte man nicht entbehren. So blieben denn nur die Socinianer, das schon längst verfolgte, von Niemand geschützte, von Allen gehasste Geschlecht. Juden und Mahomedaner wurden in Polen geduldet: die Socinianer beschloss man zu vernichten. Auf dem Reichstage zu Warschau 1658 ward die Sache zur Verhandlung gebracht, und der Jesuit Karwat empfahl der Versammlung durch Thaten ihre Dankbarkeit gegen Gott zu beweisen. Vergebens versuchte es der socinianische Landbote Szwanski den Reichstag durch sein Veto zu inhibiren; aber „dieses Vorrecht, das einige Jahre früher (1652) zuerst in Ausübung gekommen war und durch welches so viele heilsame Maassregeln vereitelt worden sind, wurde nicht beachtet, als man es zur Vertheidigung der Glaubensfreiheit benutzen wollte“¹³⁰⁾. So ward denn unter Beziehung auf ein altes längst abrogirtes und durch spätere Verordnungen ausser Kraft gesetztes Gesetz Wladislaw Jagellos gegen die Ketzer der Beschluss durchgesetzt, dass das Bekenntniss oder irgend welche Förderung des Arianismus bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung derselben bei Verlust ihrer Stellung geboten ward. „Um indess unsere Milde zu beweisen, heisst es in dem Decret, so wollen wir, wenn Jemand gefunden würde, der dieser Secte nicht entsagen wollte, diesem eine drei-

¹³⁰⁾ Krasinski a. a. O. p. 324.

jährige Frist zum Verkauf seiner Besitzungen bewilligen nebst Unverletzlichkeit seiner Güter und Person so wie seiner Schuldforderungen.“ Doch ward die Religionsübung so wie jedwede Betheiligung an politischen Angelegenheiten der Secte schon während dieser Frist verboten ¹³¹⁾. Das unter Wladislaw Jagello gegen hussitische Ketzerei erlassene Gesetz konnte hier schon deshalb keine Anwendung finden, weil hier keine Hussiten sondern Arianer davon getroffen werden sollten. Zudem war jenes Gesetz längst factisch abrogirt schon durch die Verordnung von 1556, welches den Edelleuten den Hausgottesdienst frei gab, sofern er nur auf Grundlage der heil.

¹³¹⁾ Das Edict lautet in der lateinischen Uebersetzung in dem Synodalschreiben von Kreuzburg bei Lub. p. 293: „Quamvis sectam Arianam vel ut eam nonnulli vocant Anabaptisticam, in Dominiis nostris existere et propagari Lex semper abnuebat: quoniam tamen fatali quodam Republicae casu, nominata Secta non a longis temporibus (schon seit über 100 Jahre!) in dominiis nostris tam Regni quam Magni Ducatus Lituaniae dilatari coepit, quae Filio Dei praeaeternitatem adimit. Reassumentes et in suo vigore relinquentes contra illos statutum Uladislai Jagellonis antecessoris nostri de Haereticis, consensu omnium ordinum constituimus; Quod si quis ejusmodi inventus fuerit qui sectam hanc Arianam in ditionibus nostris tam Regni quam Magni Ducatus Lituaniae et provinciis eis annexis ausit attentetve confiteri, propagare aut praedicare vel illam et assertores illius protegere et fovere, fueritque super hoc legitime convictus talis quilibet superius nominato statuto subjacere debeat et sine ulla dilatione per Capitaneos nostros et officia ipsorum capite plecti, sub privatione Capitaneatus. Fautoribus vero illorum tanquam pro poena perduellionis, forum in Tribunali inter causas conservatas mixti fori assignamus ad instantiam cujusvis sicuti et Capitaneis eorumque officiis: in Magno autem Ducatus Lituaniae tribunali ex quovis registro. Volentes tamen clementiam nostram exhibere, si quis talis inventus fuerit, qui hanc sectam suam abnegare nolit, ei annos tres ad divendenda bona sua concedimus, salva interim bonorum et domorum (in der Epistola de vita Wissow. „personarum“) securitate atque debitorum repetitione. Quo tempore nihilominus nulla exercitia sectae suae supra nominatae peragere tenetur, nec ad ulla munia publica immiscere sese poterit, sub poenis superius expressis.“

Schrift ruhte, besonders aber durch den Reichstagsbeschluss von 1573, welcher die Religionsfreiheit aller Dissidenten auf die feierlichste Weise gewährleistete. Endlich hatte noch Johann Kasimir in seinem Krönungseide schwören müssen, unter keiner Bedingung zu gestatten, dass Jemand um der Religion willen vor Gericht gezogen und verfolgt werde ¹³²). Unter diesen Umständen ist es nichts als eine empörende Ironie, noch von der Milde zu reden, welche in der Gestattung einer dreijährigen Frist liege. Und damit man auch diese „Milde“ gehörig zu würdigen wisse, ward 1659 ein Edict erlassen, wodurch die früher bewilligte Frist auf zwei Jahre beschränkt, und der letzte Termin der Auswanderung unwiderruflich auf den 10ten Juli 1660 festgesetzt ward. Es ward bei dieser Verkürzung der Frist augenscheinlich beabsicht, die Noth und Bedrängniss der Getroffenen noch zu erhöhen, und sie so dem Papstthum desto leichter in die Arme zu führen. Denn nur zum Papstthum überzutreten war ihnen gestattet, nicht zu der lutherischen oder reformirten Confession, und es erhellt daraus zur Genüge, dass die Strafe über sie verhängt worden, nicht weil sie Arianer, sondern weil sie keine Papisten waren.

Die Edicte, welche dem Socinianismus nur zwischen Papstthum und Verbannung die Wahl liessen, waren auch

¹³²) In dem Krönungseide kommt der Passus vor (Lubieniecki p. 292): „Ego Johannes Kasimirus etc. — — — Pacem quoque et tranquillitatem inter dissidentes de religione Christiana tuebor et manu tenebo, nec ullo modo vel jurisdictione nostra vel officiorum nostrorum et statuum quorum vis auctoritate quendam affici opprimique causa religionis permittam nec ipse afficiam nec opprimam. Et si (quod absit) in aliquibus juramentum meum violavero, nullam mihi incolae Regni, omniumque dominiorum uniuscujusque gentis obedientiam praestare debebunt, imo ipso facto eos ab omni fide et obedientia Regi debita liberos facio, absolutionemque nullam ab hoc meo juramento a quoquo petam, neque ultro oblatam suscipiam. Sic me Deus adjuvet, et Sancta Christi Evangelia.“ — So war also das Gelübde, was der König gethan hatte, schon ein Eidbruch! —

noch auf etwas Anderes berechnet, als auf die Ausbreitung des Papismus: sie dienten zugleich den schmutzigsten Interessen der Habsucht und des Wuchers. Die Gnade der dreijährigen Frist zum Verkauf der Güter war mehr oder weniger eine illusorische. Es war vorauszusehen, dass die Socinianer, welche das Exil dem Abfall vom Glauben vorzögen, da ein letzter Termin ihres Aufenthalts im Königreiche festgesetzt war, *um jeden auch noch so geringen Preis* ihre Besitzungen würden losschlagen müssen. Ja wenn sie gar nichts erhielten, so mussten sie auch fort, und ihr Gut blieb dann ihren gierigen Verfolgern ganz umsonst. So geschah es in der That, dass die Meisten der in die Verbannung Wandernden kaum den zehnten, funfzehnten, zwanzigsten Theil des Werthes ihrer Habe erhielten, viele gar mit der blossen Hoffnung auf Bezahlung zufrieden sein mussten. Und glücklich, wenn sie dann noch mit redlichen Käufern zu thun hatten; denn wollten diese nicht zahlen, so konnten sie auf keine Weise gerichtlich dazu genöthigt werden: die Proscribirten genossen sobald sie das Vaterland hatten verlassen müssen, keinen Rechtsschutz mehr. — Die Maassregel traf um so härter, da gerade unter den Socinianern nicht wenige begüterte Leute sich befanden.

Vergebens überreichten die Socinianer einen Protest gegen das furchtbare Decret; vergebens legte Chur-Brandenburg Fürbitte für sie ein; vergebens war es, dass im Frieden von Oliva allen Confessionen Religionsfreiheit gewährleistet war ¹³³), vergebens, dass die Schweden eine besondere Note zu Gunsten des Socinianismus erliessen ¹³⁴), vergebens, dass die Soci-

¹³³) Art. 2. Sect. 2: „Omnes, cujuscumque status conditionis et religionis fuerint, suis juribus privilegiis et consuetudinibus generalibus et specialibus, tam in ecclesiasticis quam in civilibus profanisque, quibus ante bellum Suecicum gavisii sunt, in toto fruantur,“ bei Krasinski p. 282.

¹³⁴) Notum testatumque facimus, quod licet a religione Romano-Catholica in Regno Poloniae Magnoque Ducatu Lituaniae dissidentes in moderno instrumento pacis Sueco-Polonicae articulo de amnestia

nianer in ihrer Verzweiflung noch ein letztes Mal durch ein Religionsgespräch ihre Unschuld darzuthun und die Verfolgung zu hemmen suchten. Die Disputation, welche zu Roznow vom 11ten März 1660 fünf Tage lange dauerte, diente zwar dazu, Wiszowaty's Ruhm zu erhöhen und die Ueberlegenheit der Socinianer als Streitredner zu zeigen ¹³⁵⁾, war aber von römisch-katholischer Seite nichts als eine feierliche Comödie, nur veranstaltet, um den Socinianern eine passende Gelegenheit darzubieten, sich mit Anstand überzeugt erklären und in den Schoos der alleinseligmachenden Kirche zurückbegeben zu können.

So war Alles vergebens; die auswärtigen Mächte obwohl sie sich für den Socinianismus verwendet hatten, mussten doch Bedenken tragen, ihm zu Liebe den so eben beendigten Krieg wieder anzufangen; in dem eigenen Vaterlande fand er Niemand, der die Macht und den Willen gehabt hätte, sich seiner mit Nachdruck anzunehmen, und so blieb denen, welche ihrer Ueberzeugung treu den Papismus verschmähten, nichts Anderes übrig als bis zu dem festgesetzten Termine das polnische Reich zu verlassen. Es darf nicht befremden,

2do per expressum non sint nominati, dicta tamen amnestia tam generalis quam specialis, etiam illos concernat, eaque ipsi tota frui debeant. Neque enim Legationi Suedicae mens fuit, ullas leges antiquas et antiquitus contra Haereticos sic dictos sancitas (geht auf das aus der Vergessenheit hervorgeholte Edict Wladislaw Jagellos) vel etiam novas durante hoc bello — — latas (auf das Decret von 1658) hoc tractatu confirmandi, sed potius ut hac pacificatione cuncta in eum statum, qui ante hoc bellum fuit, reducantur, nec cuiquam quod partes Sacrae Reg. Maj. Sueciae secutus fuerit, sub quocunque praetextu, noxae et fraudi, sit, efficiendi etc., datirt Soboth ^{3 1/2} 21. Mai 1660 unterz. von den Grafen de la Gardie, Oxenstierna, Schlippenbach als Gesandten und v. Schroër als Legationssecretair; mitgetheilt hinter der Vita Lubieniecki's, auf dessen Veranlassung die Note erlassen war.

¹³⁵⁾ Auch hier wurden die Gegner mit der Erklärung Christi, dass er den Tag des Gerichts nicht wisse, aufs Höchste in die Enge getrieben. Vergl. d. Epist. de Vita Wiss. Sand p. 252.

dass der Socinianismus von den vorangehenden Unglücksfällen schon doppelt und dreifach decimirt bei diesem letzten vernichtenden Schlage eine grosse Anzahl seiner Anhänger durch den Uebertritt zum Papststhum verlor, und man könnte sich eher wundern, dass noch so Viele, als es thatsächlich der Fall war, die Verbannung wählten. Wie gross ihre Zahl gewesen, lässt sich nicht genau ermitteln; doch kann man auf die Gesamtzahl ungefähr daraus schliessen, dass uns die Anzahl eines der auswandernden Haufen, der sich nach Siebenbürgen begab, auf mehr als 500 angegeben wird. Und als ob dass Maass ihres Unglücks noch nicht voll genug sei, wurden die Armen kaum der Gier ihrer vaterländischen Feinde entronnen auf der ungarischen Grenze von kaiserlichen Soldaten überfallen, und ihnen das Wenige was sie aus dem Schiffbruch ihrer Habe hatten retten können, unter Spott und Misshandlungen geraubt. Nackt und blos kamen sie in Siebenbürgen an. Viele Andere waren in die an Polen gränzenden Theile Schlesiens, der Mark und Preussens geflohen, wie es gerade einem Jeden gelegen war. Da indess noch Manche, ohne ihren Glauben abgeschworen zu haben, im Vaterlande zurückgeblieben waren, wo es auch unter den anderen Confessionen noch hochherzige Männer gab, welche ihr Leben und Vermögen aufs Spiel setzten, um den Verfolgten, da sie es offen nicht vermochten, wenigstens heimlich ihren Schutz zu gewähren, so ward im J. 1661 ein neues Edict erlassen, welches wie zum Dank für die göttlichen Wohlthaten die Befolgung der gegen die Feinde Christi erlassenen Gesetze aufs Strengste einschärfte ¹³⁶).

Das war das Ende des Socinianismus in Polen, aber erst der Anfang vom Ende der Unterdrückung des Protestantismus überhaupt. Hätten die Evangelischen ich will nicht sagen ihre Pflicht gethan, nur sich durch die einfachsten Rücksichten politischer Klugheit leiten lassen, so hätten sie sich schon längst der allmäligen Unterdrückung des Socinianismus,

¹³⁶) Lubien. p. 294 f.

ganz besonders aber der Gewaltthat seiner Vertreibung mit allen zu Gebote stehenden Kräften widersetzen müssen. Zwar war auch ihre Partei durch die letzten Ereignisse sehr geschwächt und in hohem Maasse desorganisirt: allein es kann kein Zweifel sein, dass, hätten sie die Sache des Socinianismus zu der Ihrigen gemacht und mit aller Macht nach Recht und Pflicht vertreten, sie noch stark genug waren, die ungeheure Ungerechtigkeit zu verhindern. Aber dogmatische Befangenheit und theologischer Hass überwogen auch hier, wie es in der Geschichte des Protestantismus leider so oft der Fall gewesen ist, die Pflichten der christlichen Liebe und der politischen Klugheit. Die bei dem Untergange ihrer Brüder bewiesene Lauheit und Theilnahmlosigkeit der Evangelischen hat sich an ihnen furchtbar genug gerächt. Sechs Decennien später waren sie ihrer wesentlichsten Rechte beraubt, ihre Klagen erfüllten das protestantische Europa und das Blut der Gemordeten von Thorn schrie zum Himmel, ein warnendes Denkmal jesuitischer Rache. —

Wir haben jetzt noch die Ausläufe der Geschichte des Socinianismus zu betrachten: zunächst die Irrfahrten der Vertriebenen in Deutschland, dann ihre Ansiedlungen in Holland und in Preussen, und schliesslich die Entwicklung des Socinianismus oder wenn man will Unitarismus in den drei Ländern, wo er noch gegenwärtig bestimmte Kirchengemeinschaften bildet, in Siebenbürgen, England und Nordamerika.

Wir haben im Verlauf dieser Darsellung gesehen, wie zahlreiche und tüchtige Vertreter *Deutschland* dem Socinianismus geliefert hat. Doch konnte bei der ausschliesslichen Herrschaft, welche die beiden protestantischen Hauptbekenntnisse, besonders das lutherische in Deutschland erlangt hatten, der Socinianismus nirgends festen Fuss fassen; von den katholischen Landestheilen konnte natürlich keine Rede sein, und wir sahen daher die deutschen Anhänger des Socinianismus ihr Vaterland verlassen, um in Polen eine Freistätte für ihren Glauben zu suchen. Nur an einem Ort gelang es dem Socinianismus im Geheimen tiefere Wurzel zu schlagen, auf der

Universitäts Altorf ¹³⁷⁾. Hier lehrte zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts *Ernst Soner* als Professor der Medicin und Physik. Während seines Aufenthalts zu Leyden, wo er in den Jahren 1597 und 98 studirt hatte, hatte er die Bekanntschaft Ostorodt's und Woidowski's gemacht, welche sich um diese Zeit als Begleiter mehrerer junger vornehmer Polen dort aufhielten. Durch ihre Einwirkungen für den Socinianismus gewonnen, trat er seit dieser Zeit, wenn gleich heimlich, in die engsten Beziehungen zu den Häuption des polnischen Unitarismus, und suchte, seit er zu Altorf angestellt war, seine Ansichten obwohl heimlich und mit grosser Vorsicht zu verbreiten. Der Ruf, den Soner unter den Unitariern besass, ward die Ursache, dass eine grosse Anzahl Siebenbürgen, Ungarn und besonders vornehmer junger Polen der Ausbildung halber nach Altorf gingen. Zwar begriff man nicht recht, was die vielen vornehmen jungen Leute bei einem Professor der Medicin und Physik zu suchen hatten; doch erregte es keinen Verdacht. Soner indess alles Aufsehen vermeidend fuhr fort im Geheimen in philosophischem Privatissimis seine Ansichten zu entwickeln; und nicht nur die weitere Ausbildung der jüngeren ihm zugesandten bereits *socinianischen* Generation liess er sich angelegen sein, sondern er suchte auch, wo es sich ohne Gefahr thun liess, dem Socinianismus Proselyten zu erwerben: wir haben gesehen, wie unter Anderen ein Joh. Crell und Mart. Ruarus vorzüglich durch Soner gewonnen wurden. Eine einnehmende Persönlichkeit und der Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten mussten ihm nicht wenig dabei zu Statten kommen. Er starb 1612 ohne dass an seiner Rechtgläubigkeit gezweifelt wäre.

¹³⁷⁾ Vergl. G. G. Zeltneri historia Crypto-Socinismi Altorfinae quondam Academiae infesti arcana etc., herausgegeben von dem Juristen Gebauer, Leipz. 1729. 2 Bde. in 4. Der zweite Band enthält den Briefwechsel des Ruarus. — Man findet in diesem Werk besonders in den Noten viele interessante Notizen über den Socinianismus. — Ueber Soner vergl. ausserdem Brucker, Hist. crit. Philos. T. IV. P. I. p. 312 ff. (2te Ausg.).

Unter seinen Schriften ist ausser einem Manuscript eines deutschen Catechismus, wovon Zeltner die sechs letzten Capitel hat abdrucken lassen ¹³⁸⁾, die Bedeutendste eine Abhandlung gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen ¹³⁹⁾, in welcher er zu beweisen bemüht ist, dass eine solche Ewigkeit mit Gottes Gerechtigkeit nicht bestehen könne, „denn wo kein Verhältniss zwischen Vergehen und Strafe ist, da manifestirt sich auch keine Gerechtigkeit des Richters sondern vielmehr Ungerechtigkeit. Aber zwischen ewigen Strafen, die Gott über die Gottlosen verhängen soll, und zeitlichen Vergehen ist kein Verhältniss, also u. s. w.“ Auch einen Commentar über die Metaphysik des Aristoteles hat er hinterlassen ¹⁴⁰⁾.

Auch nach Soner's Tode blieb es anfangs noch ruhig; aber seine Schüler und Freunde, die sich zum Theil nach Jena, Helmstädt, Rostock, Strassburg und Wittenberg begeben hatten, waren weniger vorsichtig in der Verbreitung ihrer Ansichten, und so ward die Verbindung und der Heerd derselben zu Altorf entdeckt. Der Senat von Nürnberg requirte zwei gerade zu Wittenberg und Jena studirende Anhänger des Socinianismus und liess sie unter Bedeckung zurücktransportiren. Bei der scharfen Untersuchung, welche nunmehr begann, suchten die Meisten die Schuld von sich ab und auf den verstorbenen Soner oder die abwesenden Socinianer zu wälzen, deren man nicht habhaft werden konnte. Manche wie Peuschel und Vogel liessen sich bekehren und

¹³⁸⁾ a. a. O. I. p. 820 ff. Die Inhaltsanzeige des ganzen Werks p. 46 ff. — Soner's Catechismus ist nicht, wie es von einigen gemuthmasst ist, die Grundlage des rakowschen Catechismus, der sich vielmehr direct an die Schriften des Socinus anschliesst.

¹³⁹⁾ *Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justiciam sed injustitiam*, in dem sehr seltenen Werk: *Fausti et Laelii Socini, item Ernesti Sonneri Tractatus aliquot Theologici numquam antehac in lucem editi*. Eleutheropoli 1654. Vergl. Bock I, 2. p. 894 f.

¹⁴⁰⁾ *Disputationes et Commentarius in Metaphysicam Aristotelis*. Jenae 1657. 2te Edit. von Felwinger. 1666.

widerriefen, Andere wurden verbannt oder zerstreuten sich freiwillig; den jungen zu Altorf studirenden Polen ward aufgegeben, die Stadt zu verlassen. Die socinianischen Bücher, die man bei der Untersuchung vorgefunden, wurden verbrannt, ein Verfahren, welches man wie so manches Andere dem Papismus abgelernt hatte. — Die Altorfer Affaire machte ein nicht geringes Aufsehen unter den deutschen Theologen; dazu war damals so eben der rakowsche Catechismus erschienen, viele socinianische Schriften wurden auch in Deutschland gelesen, erwarben freilich hier, wo man es im siebenzehnten Jahrhundert noch nicht wagen durfte, öffentlich von dem privilegierten Bekenntniss abzuweichen, dem Socinianismus mehr geheime als öffentliche Anhänger. Ein Theolog jener Zeit bekennt, das photinianische Uebel sei so weit verbreitet, dass zu besorgen wäre, es möchte ein grosses Spiel damit geben, wo es nicht von Gott und den Universitäten gedämpft würde ¹⁴¹⁾. Dies Letztere geschah denn allerdings nach Kräften, nicht nur thätlich durch die Disciplin und im mündlichen Vortrage, sondern auch durch die anti-socinianischen Schriften eines Balduin, Scherzer, Schomer, Abr. Calov ¹⁴²⁾. Aber die Einwirkungen des Socinianismus, wenn gleich im siebenzehnten Jahrhundert ihre Resultate in Deutschland noch nicht offen hervortraten, weil sie es nicht durften, haben doch der Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts in diesem Lande wesentlich vorgearbeitet und den Weg gebahnt.

Die rege gewordene Wachsamkeit der Theologen musste natürlich den polnischen Exulanten die Aufnahme in Deutschland durchaus erschweren, wo nicht unmöglich machen. Wir haben schon gesehen, wie Lubieniecki's Bemühungen ihnen in Friedrichstadt ein Asyl zu verschaffen, an der Weigerung des Herzogs Christian Albrecht von Holstein-Gottorp scheiterte,

¹⁴¹⁾ Mart. Weigmann bei Arnold, Unpartheiische Kirche und Ketzerhistorie. II. p. 1027.

¹⁴²⁾ Besonders zu nennen des Letzteten Scripta Anti-Sociniana in unum corpus redacta. Ulm 1684.

der Concession des Magistrats die landesfürstliche Sanction zu ertheilen. Es geschah auf den Rath und die Veranlassung des Hoftheologen Joh. Reinboth ¹⁴³⁾. Während Einzelne der Vertriebenen hier und dort umherschweiften, hatte eine Hauptabtheilung vor der Hand in Schlesien ein Unterkommen gefunden, theils in den der Königin von Polen gehörenden Fürstenthümern Oppeln und Ratibor, theils besonders in dem Gebiet des Herzogs von Brieg, welcher ihnen den vorläufigen Aufenthalt zu Kreuzburg gestattete. Hier hielten sie im Juni 1661 eine Synode auch von Auswärtigen besucht, um über ihr ferneres Schicksal zu berathen. Zugleich erliess die Synode ein Circularschreiben, welches die erlittene Ungerechtigkeit zu schildern und die dem Socinianismus so häufig gemachten Beschuldigungen zu widerlegen bemüht war ¹⁴⁴⁾. Unter den sechs und zwanzig Unterschriften des Schreibens finden wir die Namen dreier Schlichting, zweier Morsztyn, zweier Widawski, eines Orzechowski, eines Goslawki, eines Sierakowski, zweier Przypkowski, mehrerer von Moscorow, eines Thaszycki, Wiszowaty, Joh. Preuss und Anderer meist edlen polnischen Geschlechtern angehörigen Männern. Eine zweite Synode zu Kreuzburg 1663 entsandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthaltsort auszuwirken; denn in Schlesien war ihre Existenz eine sehr unsichere und schwankende. Die Pfalz hatte sich in früherer Zeit dem Unitarismus feindlich erwiesen. Im J. 1572 hatte Churfürst Friedrich III. den Joh. Sylvanus Inspector von Ladenburg um seines Antitrinitarismus willen enthaupten lassen, und Adam Neuser Pfarrer zu Heidelberg, Sylvanus Freund und Verführer, war nur durch die Flucht einem gleichen Schicksal entgangen; mehrere andere Geistliche gleichfalls der Ansteckung verdächtig wurden landesverwiesen ¹⁴⁵⁾. Aber der Churfürst Carl

¹⁴³⁾ Ausser der Vita Lub. vergl. Möller, Isagoge in Hist. Cimbr. II. p. 105. — Heimreich's Schleswigsche Kirchenhistorte, p. 222 ff.

¹⁴⁴⁾ Lubien. p. 285 ff.

¹⁴⁵⁾ Vergl. B. G. Struyens Ausführlicher Bericht von der Pfälz-

Ludwig, — seit 1632 — erwies sich um seinem entvölkerten Lande aufzuhelfen, nachsichtig gegen religiöse Differenzen. Er gewährte den socinianischen Flüchtlingen ein Asyl in Mannheim, wohin sich alsbald eine grosse Anzahl der Exulanten von Schlesien aus übersiedelte. Hier lebten sie geschützt von dem Churfürsten, dessen besonderer Gunst sich Wiszowaty zu erfreuen hatte, mit der Freiheit der privaten Religionsübung drei Jahre lang in Ruhe (bis 1666). Aber ihre hier und da von Erfolg gekrönten Versuche, durch Wort und Schrift ihre religiöse Ueberzeugung unter den Einwohnern Mannheims zu verbreiten, zogen ihnen die Feindschaft der protestantischen Geistlichkeit des Landes zu. Von der Churfürstlichen Kanzlei in Heidelberg erging an sie das Verbot, fernerhin mit keinem der churfürstlichen Unterthanen über religiöse Angelegenheiten zu sprechen, oder denselben religiöse Schriften zum Lesen zu geben. Bald verloren sie auf Betrieb des Kirchenrathes und Professors der Theologie zu Heidelberg Joh. Ludw. Fabricius die Aussicht auf fernere gesetzmässige Anerkennung vollends, und sie beschlossen daher, das Land, welches ohnehin durch Pest und Krieg zerrüttet ward, von Neuem zu verlassen ¹⁴⁶). Sie zerstreuten sich in verschiedenen Richtungen; während Einige unter ihnen Wiszowaty, nach Holland gingen, begaben sich Andere nach Preussen, noch Andere nach Schlesien zurück, wo sie indess nur bis 1675 Duldung fanden ¹⁴⁷), noch Andere endlich nach

schen Kirchenhistorie. Frankf. 1721. p. 214 ff. — Neusser hatte mit dem türkischen Sultan correspondirt, oder doch wenigstens den Versuch dazu gemacht. Sylvanus hatte ein Buch geschrieben, betitelt: „Wahre Christliche Bekenntniss des uhralten Glaubens von dem einigen wahren Gott, und von Messia Jesu dem wahren Christen, wider den drey persönlichen Abgott und zwey genaturten Götzen des Wider-Christi, aus Gottes Wort mit Fleiss zusammengetragen, und in solcher Kürtze beschrieben. Anno 1570.

¹⁴⁶) Vergl. Epistola de Vita Wiss. p. 257 f. — Heideggeri Vita Jo. Lud. Fabricii vor den Werken des Letzteren, p. 38.

¹⁴⁷) Wenigstens in Kreuzburg nur bis zu diesem Jahre. An

der Mark, wo Einige gleichfalls schon bei ihrer Flucht aus Polen Aufnahme gefunden hatten. Unter der stillschweigenden Connivenz der Regierung bildeten sich einige kleine Gemeinden in dem Flecken Selchow an der schlesischen Grenze, im Amte Neuendorf und in dem Städtchen Königswalde, in der Gegend von Frankfurt an der Oder. Den Letzteren stand anfangs Joh. Preuss, dann *Samuell Crell* als Geistlicher vor, der letzte bedeutende Repräsentant des Socinianismus ¹⁴⁸⁾. Sam. Crell, der Enkel des berühmten Joh. Crell, war im J. 1660, dem Unglücksjahr des Socinianismus geboren. Anfangs von seinem Vater unterrichtet, welcher nach der Verbannung in Preussen und Schlesien lebte, besuchte Crell sodann das remonstrantische Gymnasium zu Amsterdam — bis 1680 — und ward darauf nach einem längeren Aufenthalt in Berlin und Preussen als Geistlicher an der Gemeinde zu Königswalde angestellt. Von hier aus begab er sich öfter nach Berlin und weiter nach den Niederlanden und nach England, überall von den bedeutendsten Männern jener Zeit, einem La Croze, Piere Bayle, dem bekannten Buchhändler Reynier Leers, dem Grafen Shaftesbury, Isaac Newton, dem berühmten englischen Theologen Grabe und Anderen wegen seiner lebenswürdigen Persönlichkeit und einer glänzenden Gelehrsamkeit ausgezeichnet und geschätzt, wenn gleich sie mit seinen theologischen Ansichten nicht übereinstimmten. La Croze nennt ihn in einem Brief an Mosheim die Häresie abgerechnet den besten und lebenswürdigsten Menschen von der Welt. Die für seine Schriften empfangenen Honorare sicherten ihm eine mässige Existenz, wozu der kärgliche Gehalt, den er von seiner kleinen Gemeinde beziehen konnte, lange nicht ausreichte. Sam. Crell starb in hohem Alter zu Amsterdam 1747. Dass er beim Herannahen seines Endes

anderen der Mark näher gelegenen Orten existirten die Socinianer noch später.

¹⁴⁸⁾ Ueber ihn vergl. Bock I, 1. p. 161 ff., wo man die weitere Literatur nachlesen mag.

seinem Glauben abtrünnig geworden, ist falsch. Aber in dem strengen Sinne Socinianer, d. h. Nachbeter des Socinus ist er nicht gewesen, so wenig als die späteren Socinianer überhaupt. Crell theilt mit ihnen die Hinneigung zum Arminianismus in der Auffassung der Erlösungs- und Satisfactionstheorie ¹⁴⁹⁾. Unter seinen Schriften sind ausser mehreren historischen auf die Ansichten der vornicänischen Kirchenlehrer sich beziehenden Werken in denen auf die Verschiedenheit ihrer trinitarischen und christologischen Ansichten von den später kirchlich sanctionirten aufmerksam gemacht wird, die bedeutendsten eine Abhandlung über den ersten und zweiten Adam und die noch bekanntere unter dem Namen des Artemonius erschienene Schrift über den Anfang des vierten Evangeliums, in welcher Crell mit einem ausserordentlichen Aufwand von Gelehrsamkeit darzuthun bemüht ist, dass die gewöhnliche Lesart nicht die richtige sei, dass Johannes nicht geschrieben habe, „und Gott (θεός) war das Wort“ sondern „und Gottes (θεοῦ) war das Wort“ ¹⁵⁰⁾. Ein Glaubensbekenntniss der Unitarier, welches Crell 1716 in deutscher Sprache herausgab — in lateinischer Sprache bereits von den preussischen Unitariern dem grossen Churfürsten übergeben, — verwickelte ihn in einen Streit mit den Berlinischen Hebopfern, welcher noch mehrere Controversschriften nach sich zog ¹⁵¹⁾.

¹⁴⁹⁾ Vergl. unten die Darstellung des Lehrbegriffs.

¹⁵⁰⁾ *Cogitationum novarum de primo et secundo Adamo, sive de ratione salutis per illum amissae per hunc recuperatae compendium.* Amst. ap. Irenaeum Aspidium (wahrscheinlich Leers), A. D. 1700. — *Initium Evangelii S. Joannis Apostoli ex antiquitate ecclesiastica restitutum; indidemque nova ratione illustratum.* In isto opere ante omnia probatur, Joannem non scripsisse, Et Deus erat, sed, et Dei erat Verbum. Tum etiam tota 18. prima ejus Evangelii commata, et alia multa dicta Scripturae S. illustrantur; et non pauca antiquorum Ecclesiasticorum ac Haereticorum loca ventilantur ac emendantur. Per L. M. Artemonium. A. D. 1726.

¹⁵¹⁾ Vergl. Bock I, 1. p. 190.

Der Socinianismus in der Mark überdauerte die Mitte des 18ten Jahrhunderts nicht lange; auch war er von jeher nicht zahlreich gewesen: im J. 1718 befanden sich nach einer von Crell verfassten Bittschrift in der ganzen Neumark nur zwei und siebenzig, in Königswalde nur zwanzig Unitarier ¹⁵²⁾. Und nach Crell's Tode verloren sie auch den letzten Halt.

So verlief sich der Socinianismus als separirte Religionspartei in Deutschland, um gleichzeitig in anderer Gestalt als Rationalismus innerhalb der protestantischen Hauptgemeinschaften wieder aufzutauchen.

Die *Niederlande* waren, wie Niederdeutschland überhaupt, die Hauptwerkstätte des Anabaptismus; wie wir indess zu Anfang denselben vielfach mit antitrinitarischen Elementen vermischt finden, so sehen wir auch in den Niederlanden schon früh antitrinitarische Sympathien hervortreten. Schon früher ist von Adam Pastoris und David Joris die Rede gewesen, und einen Belgier Spiritus haben wir gelegentlich in Polen als Verbreiter antitrinitarischer Meinungen auftreten sehen. Bald nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts erlitt Hermann von Vleckwyck das Schicksal Servet's. Nach einer mit dem Geissler Cornelius Adriani (Broer Cornelis) gehaltenen Disputation über die Dreieinigkeit zum Flammentode verurtheilt ward er im J. 1569 zu Brügge verbrannt ¹⁵³⁾. Von da ab wiederholten sich die Manifestationen des Antitrinitarismus häufiger ¹⁵⁴⁾. Erasmus Johannis, dessen gleichfalls schon früher Erwähnung gethan ist, war wenn auch von Geburt kein Niederländer, so doch in Antwerpen seines Antitrinitarismus wegen entsetzt und floh von hier aus nach Polen. Eben so der Rechtsgelehrte Cornelius Daems, welcher zu Utrecht mehrere Schriften Socin's verbreitet hatte. Er entging

¹⁵²⁾ Baumgartens Nachrichten von merkwürdigen Büchern. VI. p. 148.

¹⁵³⁾ Sand Bibl. p. 60.

¹⁵⁴⁾ Für das Folgende vergl. Bayle, Dictionn. art. Socin. K. L. — Benthem, Holländischer Kirchen- und Schul-Staat, p. 878 ff.

der Gefangennehmung durch die Flucht. Faustus Socinus nennt ihn in einem Brief seinen besten Freund und in religiöser Beziehung unter Allen ihm am Meisten verwandt ¹⁵⁵). Gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts war das antitrinitarische Element in den Niederlanden schon so erstarkt, dass Ostorodt und Woidowski als sie in den Jahren 1597 und 98 sich in den Niederlanden besonders zu Amsterdam und Leyden aufhielten einen geeigneten Boden für ihre Aussaat vorfanden. Durch Rede und Schrift, besonders durch Verbreitung socinianischer Werke, die zum Theil ins Flamändische übersetzt wurden, gewannen sie alsbald einen solchen Anhang, dass sie die Aufmerksamkeit der Geistlichkeit und der Staatsregierung auf sich zogen. Auf ergangene Denunciation, welche mit der Uebersendung mehrerer socinianischer Bücher verbunden war, nahmen die Generalstaaten die Sache auf und verlangten zunächst ein Gutachten von der theologischen Facultät zu Leyden. Da dasselbe im Wesentlichen dahin lautete, dass die in den socinianischen Büchern enthaltene Lehre dem Mahomedanismus sehr nahe komme und viele Blasphemien enthalte, welche ohne die grösste Gottlosigkeit weder geglaubt, noch ins Volk gebracht noch überhaupt unter Christen geduldet werden dürften, so erliessen die Generalstaaten unterm 8ten März 1599 ein Edict, nach welchem die in Beschlag genommenen socinianischen Schriften in Gegenwart Ostorodt's und Woidowski's sollten verbrannt, sie selbst aber angehalten werden, binnen zehn Tagen die Grenzen der vereinigten Provinzen zu räumen, bei arbitrairer Strafe im Wiederbetretungsfalle nach dieser Zeit ¹⁵⁶). Das Urtheil ward vollzogen, Ostorodt und Woidowski mussten Holland verlassen: aber die von ihnen gepflanzten Keime wucherten fort. Im J. 1617 ward Adolp Venator, Prediger zu Alkmaar verbannt, weil er in einem Werk socinianische Ansichten hatte

¹⁵⁵) Bock I, 1. p. 237.

¹⁵⁶) Das Gutachten der theologischen Facultät zu Leyden, so wie das Edict der Generalstaaten bei Zeltner I. p. 31 f.

durchblicken lassen ¹⁵⁷⁾, und zwei Jahre darauf ward Joh. Geisteranus, gleichfalls Prediger zu Alkmar, entsetzt, weil er lehrte, dass es dem Christen nicht erlaubt sei, ein obrigkeitliches Amt oder Kriege zu führen. Um dieselbe Zeit verliess Dirk Raphael Camphuysen sein Predigtamt zu Gorkum, um dem Socinianismus sich zuzuwenden. Er erklärte öffentlich, dass er nahe daran gewesen, alle Religion fahren zu lassen, und dass ihn nur die Entdeckung von der Nichtewigkeit der Höllenqualen zurückgeführt habe. Er ist Verfasser einer nicht unbedeutenden Anzahl von Schriften, zum Theil flamändischen Uebersetzungen von socinianischen Werken, und zugleich als flamändischer Liederdichter berühmt. († 1627). Das Aufkommen des Arminianismus in den Niederlanden begünstigte die Verbreitung des Socinianismus, und wenn gleich die Arminianer die dogmatischen Differenzen, welche sie von den Socinianern trennten, keineswegs verhehlten, so schlugen sie dieselben doch nicht hoch genug an, um aus diesem Grunde die kirchliche Gemeinschaft mit dem Socinianismus zu meiden. Ein im Wesentlichen richtiger Ausdruck der Ansichten des Arminianismus über diesen Punct sind die Worte, welche Grotius an Joh. Crell schrieb: Er sei nicht der Art, dass er wegen einer Meinungsdivergenz, wobei die Frömmigkeit nicht aufgehoben werde, irgend Jemandes Feind sei oder Jemandes Freundschaft zurückweise. Er wünsche dem Jahrhundert Glück, wo sich Männer fänden, die nicht so viel auf subtile Controversen hielten, als auf wahre Besserung des Lebens und den täglichen Wachsthum in der Heiligkeit ¹⁵⁸⁾. Die Arminianer wurden daher, weil sie in das Steinige! Steinige! gegen den Socinianismus nicht einstimmten, von ihren orthodoxen Gegnern vielfach des Socinianismus beschuldigt ¹⁵⁹⁾;

¹⁵⁷⁾ „Quod portenta Sarmatica saperet.“ Voëtius Polit. eccl. T. II. l. IV. p. 533.

¹⁵⁸⁾ Grotius Brief findet sich auch: Bibl. Fratr. Pol. IV. p. 232 ff.

¹⁵⁹⁾ Vergl. darüber in Kürze Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, p. 971 ff.

auch kann es nicht geleugnet werden, dass sie allerdings die dem Socinianismus zugewendete Seite des reformirten Lehrtypus repräsentiren, und daher der Vorwurf der Orthodoxie nicht ganz ohne Grund war. Doch bediente man sich dieses Mittels nur zu augenscheinlich, um den Arminianismus verdächtig und gehässig zu machen. Als Maresius gegen Curcellaeus geschrieben hatte: „Ich nenne proclamire und erkläre Dich für einen Socinianer und Verräther des Glaubens, der allen Heiligen gemein ist, und belle Dich an, als ein treuer Hund in der Heerde,“ antwortete Curcellaeus: „Ich bin kein Socinianer, ich erkenne allein Jesum Christum und seine Apostel für meine Lehrer in der christlichen Religion. Socin, Calvin, Luther und andere dergleichen Lehrer sind bei mir in gleichem Werth. Ich stimme keinem unter ihnen bei, als wenn ich ihn höre die Worte Gottes vorbringen.“ Die Socinianer selbst waren nicht ohne Schuld, dass man den Vorwurf des Socinianismus gegen die Arminianer beständig wiederholte, indem sie die Letzteren offen genug als zu ihrer Partei gehörig bezeichneten. Selbst Sand hat in seine Bibliothek der Antitrinitarier einen Vorstius und Curcellaeus mit aufgenommen. Im J. 1638 sandte der Fürst von Siebenbürgen die Abschrift eines von Joh. Statorius aus Amsterdam an Adam Frank in Klausenburg gerichteten Briefes nach Holland, dessen Verfasser den vertriebenen Socinianern die Niederlande empfiehlt, als ein Land, wo eine grosse Ernte für sie sei, da die Remonstranten sich nicht weigerten, sie als Brüder zu erkennen.

Die immer zunehmende Verbreitung des Socinianismus in den freien Niederlanden konnte nicht umhin, die Aufmerksamkeit der Synoden auf sich zu ziehen. Schon 1628 übergaben sie den Staaten von Holland eine Vorstellung, in der sie dieselben aufforderten, den Socinianismus nicht zu dulden; sie setzten auseinander, dass man durch seine Duldung die Republik der vereinigten Provinzen bei der ganzen Christenheit in einen üblen Geruch bringen werde. Dagegen machte eine bald nachher erschienene Wiederlegung darauf aufmerksam,

dass dann ja Polen, wo dem Socinianismus die freie Religionsübung gestattet sei, in einem ausserordentlich üblen Geruche stehen müsse. Die Staaten scheinen sich damals zu einem ernstlichen Einschreiten noch nicht bewogen gefunden zu haben. Im J. 1640 ward der Synode von Amsterdam auf einen ähnlichen Antrag die Antwort, dass die Staaten, wenn sie genauer unterrichtet würden, dass sich Socinianer oder Bücher von solchen in der Provinz befänden, das Geeignete beschliessen würden. Als sich im J. 1653 ein solcher Antrag wiederholte, verlangten die Staaten von Holland darüber ein Gutachten von der theologischen Facultät zu Leyden. Dies lautete wie man sich denken kann dahin, dass jene Häresie das Verderblichste und Abscheulichste sei was es gebe, und vom Heidenthum wenig verschieden sei. Auf Grund dieses Gutachtens erliessen die Staaten unterm 19ten Septbr. 1653 ein Edict, durch welches sie allen Personen ohne Ausnahme verboten, socinianische Ketzereien in das Land zu bringen, oder sie Anderen mitzutheilen und zu diesem Ende Versammlungen zu halten. Contravenienten sollten das erste Mal als Gotteslästerer und Störer der öffentlichen Ruhe aus der Provinz verbannt, im Wiederbetretungsfall aber mit arbitrairer Strafe belegt werden. Auch ward unter Androhung schwerer Strafen Druck und Debit socinianischer Schriften verboten, und endlich die Veröffentlichung dieses Edicts befohlen, damit Niemand sich mit Unkunde entschuldigen könne. Schon im folgenden Jahr erschien eine von Jonas Schlichting verfasste Apologie der angeklagten Wahrheit an die Staaten von Holland und Westfriesland gerichtet ¹⁶⁰⁾. Die Schrift ist ein

¹⁶⁰⁾ *Apologia pro veritate accusata ad illustrissimos et potentissimos Hollandiae et Westfrisiae Ordines, conscripta ab Equite Polono. A. D. 1654.* — Das Edict der Staaten von Holland ist in der Originalsprache mitgetheilt bei Benthem a. a. O. — Beide Piecen, so wie ausserdem die Anklage der Synodaldeputirten und das Gutachten der Facultät von Leyden sind mit abgedruckt in der Wiederlegungsschrift des Coccejus gegen Schlichting: *Apologia Equitis Poloni examinata et refutata. Lugd. Bat. 1656.*

Meisterstück der apologetischen Gattung, und erinnert in der ganzen Art der Beweisführung an Tertullians Apologeticus, Calvin's Dedicationsepistel vor seinen Institutionen und andere ähnliche Schriften der Reformatoren ¹⁶¹⁾.

Dem Edict der Staaten von Holland erging es indess, wie den früheren Verordnungen gegen den Socinianismus: es ward nicht streng ausgeführt. Auch war dies bei der in den Niederlanden herrschenden, gesetzlich gesicherten Freiheit fast unmöglich. Nach wie vor sehen wir daher in den Niederlanden, besonders in Amsterdam die Werkstätte und Niederlage der socinianischen Literatur; die Socinianer blieben im Allgemeinen persönlich unangefochten, sobald sie nicht gerade ein öffentliches Amt bekleideten, und nicht zu offenkundig gegen die einmal bestehenden Verordnungen verstießen. Ihr Zusammenhalten mit den Arminianern und Mennoniten, die ihnen die kirchliche Gemeinschaft nicht verweigerten, machte ihre Verfolgung nur noch schwieriger.

Die Vertreibung der Socinianer aus Polen ward der Anlass, dass sich eine noch grössere Anzahl in den Niederlanden sammelte. Schon nach der Zerstörung Rakow's hatte sich Joh. Stoinski damals Prediger zu Rakow nach Amsterdam begeben, und unter denen, welche in Folge der endlichen Vertreibung des Socinianismus aus Polen sich in den Niederlanden ansiedelten, war der Bedeutendste Wiszowaty, über dessen Schicksale schon früher berichtet ist. Unter den in die Niederlande eingewanderten Socinianern werden auch mit-

¹⁶¹⁾ Bayle bemerkt hiebei in seiner zweideutigen Weise: „C'est un inconvenient inévitable; la fausse Eglise, qui demande la tolerance, et qui se plaint des Loix pénales, allegue les mêmes lieux communs, que la vraie Eglise, qui se trouve dans le même cas. La vraie Eglise, qui demande aux Souverains l'extirpation de la fausse, emploie les mêmes motifs et les mêmes preuves, que la fausse allegue, en demandant l'extirpation de la veritable. Il seroit à souhaiter, que des Communions si différentes dans le fond, ne se ressemblassent pas dans l'emploi du même style et de la même topique; mais c'est un bien, que l'on ne se peut promettre dans ce monde.“

unter die Namen eines Jeremias Felbinger, Christoph Sand jun. und Daniel Zwicker genannt. Allein alle drei können eigentlich nicht zu den Socinianern gerechnet werden. *Jeremias Felbinger*, 1616 zu Brieg in Schlesien geboren, kam nach mannichfachen Schicksalen nach Danzig, wo er eine Zeitlang an Ruarus Seite der Gemeinde zu Straszin vorstand. Später bald in Polen bald in Preussen ging er nach der Vertreibung des Socinianismus aus Polen nach den Niederlanden, kehrte von dort nach Deutschland zurück, und begab sich zuletzt wieder nach Amsterdam, wo ihn Benthem im J. 1687 in einem sehr dürftigen Zustande antraf, da die Socinianer ihn wegen seiner arianischen Sympathien nicht unterstützten. Unter seinen zahlreichen Schriften, welche man bei Bock angeführt findet, ist ein Brief an die Christen, welche den einen höchsten Gott, den Vater unsers Herrn Jesu Christi nach der Schrift anerkennen, in dem er sich über die zwischen ihm und den Socinianern obwaltenden Differenzen erklärt, und die Irrthümer der Letzteren zu widerlegen bemüht ist. Er dachte in der Christologie arianisch, in der Erlösungslehre arminianisch; die Taufe wie auch die Fusswaschung hielt er für nothwendig, die Kriegführung für erlaubt, den Eid dagegen für unerlaubt. Zugleich statuirte er auch eine Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Wie Felbinger waren auch der jüngere Sand und Dan. Zwicker wesentlich Eklektiker. *Christoph Sand* der Jüngere, zu unterscheiden von seinem gleichnamigen in Königsberg in hohem Ansehen stehenden Vater, der um des Unitarismus willen ein bedeutendes Amt verloren, geboren 1644 hatte durch seinen Vater den ersten Jugendunterricht empfangen. Sodann auf der Universität Königsberg gebildet, verliess er nach seines Vaters Entsetzung 1668 Preussen und begab sich nach Amsterdam, wo er eine Zeitlang als Corrector bei einer Buchdruckerei angestellt war. Er starb daselbst schon 1680 nach eigenem Zeugniss als Arminianer. In der Lehre von der Person Christi dachte er wie Felbinger arianisch, unter dem heil. Geist wollte er nicht mit den Socinianern eine unpersönliche Kraft, aber auch nicht mit den

Trinitariern eine Person der Gottheit, sondern (collectiv) eine Gattung heil. Engel verstanden wissen. Schon hiedurch wie durch die neoplatonische Annahme einer Präexistenz der Seele zeigt er sich als einen Nicht-Socinianer. Unter seinen Schriften sind ausser einer Dissertation über den Logos, einer Abhandlung über den heil. Geist und einem Tractat über den Ursprung der Seele, in denen die so eben angeführten Ansichten entwickelt werden, die Bedeutendsten sein bekannter „Kern der Kirchengeschichte,“ in welchem der Arianismus sich der besonderen Gunst des Verfassers zu erfreuen hat, und die Heterodoxie der älteren vornicänischen Kirchenlehrer nicht ohne Geschick doch einseitig ins Licht gesetzt wird, und die schon mehrfach angeführte Bibliothek der Antitrinitarier, erst nach seinem Tode erschienen. Das Werk ist mit seinen Anhängen von unersetzlichem Werth nicht allein für die Kunde des Unitarismus, sondern für die Literaturgeschichte überhaupt ¹⁶²⁾. *Dan. Zwicker* geboren zu Danzig 1612, gebildet

¹⁶²⁾ Christoph. Christophori Sandii Nucleus Historiae Ecclesiasticae, exhibitus in historia Arianorum tribus libris comprehensa: quibus praefixus est tractatus de veteribus scriptoribus ecclesiasticis. Cosmopoli (Amsterd.) 1669. 8. Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe. Coloniae (gleichfalls Amsterd.) 1676. — Dazu ein Appendix addendorum confirmandorum et emandandorum nebst dem polemisch-apologetischen Briefwechsel Sand's mit Samuel Gardiner. — Bibliotheca Anti-Trinitariorum sive Catalogus Scriptorum et succincta narratio de vita eorum Auctorum, qui praeterito et hoc seculo vulgo receptum dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis vel impugnarunt vel docuerunt solum Patrem D. N. J. Christi esse illum verum seu altissimum Deum. Opus posthumum Christ. Chr. Sandii. Accedunt alia quaedam Scripta, quorum seriem pagina post praefationem dabit. Quae omnia simul juncta compendium Historiae Ecclesiasticae Unitariorum, qui Sociniani vulgo audiunt, exhibent. Freistadii (Amsterd.) 1684. — Herausgeber ist nach der Vorrede B. W., d. h. Benedict Wiszowaty, des berühmten Andreas Sohn. — Der Catalog der Antitrinitarier enthält manche Namen, die unstreitig nicht hineingehören, so z. B. Capito und mehrere Arminianer, Andere gehören mehr den Anabaptisten als den Antitrinitariern an.

auf der Universität Königsberg ward durch Florian Crusius für den Unitarismus gewonnen ¹⁶³). Vergebens bemühte sich sein Bruder Friederich, Geistlicher in Danzig im Verein mit Botsack und anderen Predigern ihn zur reinen Lehre zurückzubringen, und Zwicker musste einige Jahre später (1643) mit Florian Crusius und Ruarus die Stadt verlassen. In der nächstfolgenden Zeit verweilte er theils in dem nahen Straszin, theils reiste er in Polen und Mähren, wo er mit den mährischen Brüdern in ein enges Verhältniss trat. Seit 1657 in den Niederlanden starb er zu Amsterdam im J. 1678. In seinem bekannten Werk *Irenicum Irenicorum*, welches den Obrigkeiten und geistlichen Häuption aller Confessionen gewidmet ist, stellt er die gesunde Vernunft, die richtig ausgelegte heil. Schrift und die wahre Tradition, nicht die falsche (wie z. B. die von der gleichwesentlichen Gottheit des Sohnes) als die drei religiösen Grundnormen auf. Die verschiedenen Bekenntnisse betrachtet er als integrirende Bestandtheile der einen allgemeinen christlichen Gesamtkirche, deren jeder ein wahres Moment in sich enthalte. Den Lutheranern und mährischen Brüdern verdanke die Kirche den Beginn der Reformation, den Reformirten den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen, den Remonstranten die Restitution der christlichen Freiheit, den Griechen die alte Wahrheit, das N. T. und die Schriften der Väter, den Päpstlichen die Anerkennung der guten Werke und die lateinischen Väter, den Socinianern die Schärfe der Kritik, den Mennoniten die Reinheit der Sitten. Diese für jene Zeit ungewöhnliche und grossartige Auffassung der kirchlichen Differenzen legte ihm die Mehrzahl der Zeitgenossen als Indifferentismus aus, und er hatte mehr als einen Strauss darüber zu bestehen ¹⁶⁴).

¹⁶³) Vergl. Hartknoch, Preuss. Kirchenhistorie. 1686. p. 849.

¹⁶⁴) Vergl. Bock I, 2. p. 1054 ff., wo man auch den langen Titel des Werkes nachlesen möge. Unter seinen Gegnern waren die bedeutendsten Joh. Amos Comenius, Georg Bull, der bekannte Vertheidiger des nicänischen Lehrbegriffs, und Maukisch in Königsberg.

Von geborenen Niederländern finden wir unter den Anhängern des Socinianismus noch im Laufe des siebenzehnten Jahrhunderts die Namen eines Lancelot van Brederode, gegen 1620 seines Assessoramtes am Hof von Holland um arminianischer Ansichten willen entsetzt, später dem Socinianismus ergeben, eines Hermann Montanus, Daniel Brenius, Beide zuerst Remonstranten, dann Socinianer, eines Joh. Hartigveld von Rotterdam, Cornelius Moormann, Adam Boreel — der Letztere indess gleichfalls mehr Eklektiker als Socinianer. Besonders stark sehen wir bei den eigentlich niederländischen Unitariern das practische Element hervortreten, entsprechend dem allgemeinen Charakter ihrer Nation: die Fragen nach dem Verhältniss des Christen zur weltlichen Obrigkeit u. s. w. wurden hier mit Vorliebe behandelt.

Seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts verschmolz der Socinianismus der es übrigens in den Niederlanden nie zu einer anerkannt freien Religionsübung gebracht hat, immer mehr und mehr mit den Remonstranten, den laxeren Taufgesinnten, den Collegianten und anderen rationalisirenden Fractionen, um sich mit diesen in der grossen rationalistischen Strömung des achtzehnten Jahrhunderts zu verlieren.

Nach *Preussen*, sowohl dem polnischen als dem brandenburgischen, war der Antitrinitarismus schon früh von Polen aus verbreitet ¹⁶⁵⁾. Paul Alciati hatte zu Danzig, Franz Lismanini zu Königsberg sein Leben beschlossen. In Preussen hielt sich ferner der Italiener Scalichio auf, ein Freund Lelio Sozzini's, und Raphael Ritter ein Engländer verbreitete bei seinem Aufenthalt in Preussen eine Schrift gegen die Gottheit Christi, welche Joh. Wigand einer Widerlegung werth hielt (1575). Nicht lange nachher scheint sich der Unitarismus, wahrscheinlich von Polen aus, auf eine beunruhigende Weise auch in dem brandenburgischen Preussen verbreitet zu haben,

¹⁶⁵⁾ Vergl. für das Folgende: Hartknoch, *Preussische Kirchenhistorie*, 1686, an verschiedenen Stellen. — Bock *Historia Socinianismi Prussici maximam partem ex documentis mssis. Regiom.* 1754.

so dass es im J. 1586 dem Markgrafen Herzog Georg Friederich nöthig erscheinen konnte, ein Mandat gegen Wiedertäufer (dies waren die polnischen Unitarier gleichfalls) Sakramentirer und dergleichen Schwärmereien zu erlassen. Bald darauf (1592) sehen wir in Danzig Matth. Radecke eine bedeutende und einträgliche Stellung aufgeben, um sich dem Socinianismus zuzuwenden, und wenn gleich die Ketzerei im Bereich der Stadt selbst nicht geduldet ward, so konnte man doch nicht hindern, dass sie sich in den nahe gelegenen Orten Buskow und Straszin festsetzte, die wir im Verlauf der bisherigen Darstellung schon öfter zu erwähnen Gelegenheit gehabt haben. In oder bei Danzig zum Theil auch im brandenburgischen Preussen, vorzüglich in Königsberg, hielten sich die Socinianer Christ. Ostorodt, beide Stegmann, Mart. Ruarus, Florian Crusius, Michael Gittichius, der sogenannte Venetianer, Wollzogen, Wiszowaty, Stanisl. Morsztyn, Jerem. Felbinger, beide Sand, Daniel Zwicker und andere Repräsentanten des Unitarismus kürzere oder längere Zeit auf, und thaten wie sie es pflegten das Mögliche für die Verbreitung ihres Glaubens. Die Stadt Danzig erliess 1638 ein Vertreibungsedict gegen mehrere in ihren Mauern weilende Socinianer, einen Mart. Ruarus, Florian Crusius und Andere, welches indess erst nach einigen Jahren zur Ausführung gelangte. Zur selben Zeit (1640) erliess auf den Antrag der preussischen Stände der Churfürst Georg Wilhelm ein Edict gegen die Antitrinitarier, Socinianer und Photinianer, wodurch den Behörden aufgegeben ward, aufs Schärfste über die Verbreitung dergleichen Seelengiftes zu wachen. Aber es hält schwer, die Verbreitung von Ideen durch Polizeimaasregeln zu hemmen. Zudem war die Regierung des grossen Churfürsten — seit 1640 — allem Glaubenszwange abhold. Der Begründer der preussischen Grösse erkannte in den Principien der Intelligenz, der Humanität und Toleranz die Grundpfeiler seiner emporstrebenden Schöpfung: das Festhalten an ihnen hat Preussen gross gemacht; wo es ihnen untreu geworden ist, da hat es eine klägliche Rolle in der Geschichte gespielt.

Wie der grosse Churfürst selbst, so dachte auch sein Statthalter in Preussen, der Fürst Boguslaw Radziwil, ein aufgeklärter und humaner Mann, der es nicht über sich vermochte, die polnischen Vertriebenen, welche auf preussischem Boden Schutz gesucht hatten, von Neuem ins Elend zu jagen. Unter ihnen war Samuel Przypkowski, wohlangesehn beim Fürsten Radziwil wie beim Churfürsten selbst, und unermüdlich für seine Glaubensgenossen thätig. Sie liessen sich hauptsächlich in den Aemtern Lyck Rhein und Johannisburg nieder, doch ohne das Recht Grundbesitz zu erwerben. Bald aber mussten die vertriebenen Socinianer auch hier erfahren, dass Engherzigkeit und Intoleranz nicht blos bei den Katholiken heimisch sind. Dieses Mal waren es die preussischen Stände, welche den Beweis lieferten. Seit dem J. 1661 sehen wir sie auf einer Reihe von Landtagen beständig um die Ausweisung der nach Preussen geflüchteten Socinianer petitioniren und queruliren. Der Regierung blieb oft nichts Anderes übrig als dem Andringen mitunter scheinbar zu willfahren, und ein Ausweisungsdecret zu erlassen, demselben aber practisch keine Folge zu geben. Und die stillschweigende Beharrlichkeit der Regierung in der Nicht-Execution der Glaubensordonnanzen trug endlich über die Engherzigkeit der Stände den Sieg davon: die Socinianer sind nie aus Preussen vertrieben, wenn gleich ihnen auch die freie Religionsübung nicht officiell gestattet werden konnte. Schon 1661 fühlten sich die Stände durch eine in einer Verordnung gegen die Arianer angebrachte Clausel verletzt, welche bestimmt war die Gewissensfreiheit zu wahren ¹⁶⁶⁾, und sie remonstrirten dagegen. Zwei Jahre darauf sah sich die Regierung genöthigt, dem Andringen der Stände so weit nachzugeben, dass ein Edict erlassen ward, in welchem die Ausweisung der Socinianer

¹⁶⁶⁾ „Dass fleissig darauf Acht gegeben werden soll, dass von den Arianern, Mennonisten und Juden, und von dergleichen Gotteslästerlichen Lehre nichts getrieben noch der hochheilige Name Gottes verunehret werde, *doch wollen wir hiedurch keines Gewissen constringiret haben.*“ Bock a. a. O. p. 60 f.

nach Jahresfrist befohlen ward. Es ward nicht ausgeführt, und die Socinianer konnten im J. 1665 sogar eine Synode in der Nähe von Johannisburg halten, auf der auch siebenbürgische Abgesandte zugegen waren. Neue Beschwerden verursachten dann eine Regierungsverfügung an die Aemter Lyck, Johannisburg und Rhein, worin denselben aufgegeben ward, den Arianern ihre Versammlungen ernstlich zu untersagen. Das drohende Schwert, welches beständig über ihrem Haupt hing, bewog die Socinianer im J. 1666 dem Churfürsten eine Vertheidigungsschrift überreichen zu lassen. Die von Samuel Przypkowski verfasste Apologie vertheidigte in beredter Sprache die Rechte der bedrängten Unschuld ¹⁶⁷⁾. Nach einer kurzen Darlegung und Vertheidigung des socinianischen Glaubensbekenntnisses erklärt sich die Apologie gegen die Berechtigung der weltlichen Gewalt, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen. „Aber wenn auch selbst durch die Gestattung der Gewissensfreiheit die Gefahr entstände, dass Einfältige verführt oder Aegernisse gegeben würden, (was vorher verneint ist) wäre nun deshalb die Gewissensfreiheit zu verletzen oder gegen die Andersgläubigen zu wüthen? Für ein solches Uebel giebt es bessere Heilmittel. Oeffentlichem Scandal zwar ist die Obrigkeit zu begegnen berechtigt und verpflichtet, — — aber auf die Gesinnung und das Gewissen der Sterblichen erstreckt sich das Recht und die Gewalt der Obrigkeit nicht. Diese Ernte hat Gott sich vorbehalten; daran wie an eine fremde und geweihte die Sichel zu legen, ist kein Recht. Die Obrigkeit ist zwar Defensor und Patron der Kirche: aber nur gegen ihr etwa angethane Gewalt, nicht gegen die Entstehung von Irrthümern. Denn sie ist von Gott mit leiblichen Waffen gewaffnet, wodurch der materiellen Gewalt begegnet werden kann; aber zur Bekämpfung des Irrthums sind sie von keinem Nutzen. Andere sind es, die für die Aus-

¹⁶⁷⁾ Apologia afflictæ innocentiae ad Serenissimum Electorem Brandenburgicum et Supremum Ducatus Prussiae Principem. Bock a. a. O. p. 63 f.

rottung des Irrthums von Gott bewaffnet sind, aber mit geistigen Waffen, der Lehre und des Worts Gottes, die Geistlichen und Lehrer der Kirche.“ — Aber ist nicht etwa die Duldung der Ketzler den Rechten des Landes zuwider? wird nicht die politische Freiheit dadurch beeinträchtigt? „Aber die Erhaltung der Gewissensfreiheit kann die politische Freiheit nicht im Entferntesten gefährden; vielmehr kann sie nur dazu dienen sie zu befestigen und zu erhalten. *Denn ist die Gewissensfreiheit gefallen, wo wird die politische Freiheit bleiben?* An ihre Stelle tritt die Slaverei, die Unterdrückung der Unschuldigen, die Inquisition der präsumtiv Schuldigen, jene hispanische Pest, selbst von knechtischen Völkern gefürchtet und verabscheut.“ Zuletzt entwirft die Apologie eine Schilderung der bedrängten Lage der verbannten Flüchtlinge, deren Bitten abzuweisen nicht nur Inhumanität, sondern selbst Grausamkeit wäre, und wendet sich mit dem festen Vertrauen an den Fürsten, dass er sie nicht von Neuem in das Elend hinausstoßen werde. Nicht lange nach der Apologie übergaben sie auch dem Churfürsten ein kurzes Glaubensbekenntniss, fast nur aus Schriftstellen zusammengesetzt, und daher für die Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs von wenig Bedeutung ¹⁶⁸⁾. Es ist dasselbe Glaubensbekenntniss, welches 1716 von Sam. Crell ins Deutsche übersetzt ward, und zugleich das Hauptbekenntniss der siebenbürgischen Unitarier. Abfassungszeit und Verfasser sind unbekannt.

Die preussischen Socinianer erlangten durch diese Bemühungen wenigstens, dass die Regierung fortfuhr ihre Anwesenheit in Preussen stillschweigend zu dulden. Aber schon 1670 war ein neuer Sturm im Anzuge: von Neuem bewirkten die Stände ein Rescript, welches den Vertriebenen die nahe

¹⁶⁸⁾ Confessio Fidei Exulum Christi qui ab ejus sanctissimo nomine Christiani tantum appellari amant. Ab iisdem dum haereseos inculpanitur Serenissimo ac Potentissimo Electori Brandenburgico dedicata. Bock p. 71 ff.

Ausweisung in Aussicht stellte. Von Neuem kamen sie mit einer Supplicationsschrift bei dem Churfürsten ein, und dieser obwohl er die ergangene Verordnung nicht geradezu aufhob, liess doch den Ständen Vorstellungen machen und „den Inhalt dieser wehmüthigen Supplication“ vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen möchten.“ Zugleich intercedirte diesmal der König von Polen, Michael Korybuth, wohl dazu bestimmt durch die mannichfachen Connexionen der Socinianer in Polen, für sie nicht nur beim Churfürsten selbst, sondern auch beim Herzog von Croy, dem damaligen Statthalter von Preussen, so wie bei den angesehensten ständischen Beamten. So gewichtige Fürsprache wirkte wenigstens eine Zeitlang. Aber schon 1679 sehen wir das alte Spiel wieder beginnen: abermals beklagten sich die Stände und verlangten Ausführung der Mandate wider die Arianer, abermals erging ein gegen sie gerichtetes Rescript und — ward nicht ausgeführt. Später wiederholten sich ähnliche Vorgänge noch öfter, so besonders in den Jahren 1721 und 1729 unter dem König Friedrich Wilhelm I. Was man den Socinianern zum Vorwurf machte, erhellt am Besten aus den Beschwerden, welche ein Geistlicher des Amts Johannisburg dem Consistorium einreichte. Es wird darin hervorgehoben, dass die Socinianer der Gemeinde Andreaswalde, die doch auf königl. Befehl bereits 1721 wegen ihrer öffentlichen Zusammenkünfte zur Rede gesetzt, dieselbe doch nicht abgestellt, sondern vielmehr ein eigenes Haus zu ihrem Gottesdienst erbauet, dass sie einen ordentlich vocirten mit 80 Gulden salarirten Prediger so wie einen eigenen Schullehrer unterhalte, dass sie nicht in die evangelische Kirche gehen, wohin sie eingepfarrt sind, sondern am Mittwoch, Freitag und Sonntag eigenen Gottesdienst halten, der auch von Nicht-Socinianern der Umgegend besucht werde, dass sie ihre Leichen öffentlich und mit Feierlichkeiten beerdigen, ihre geborenen Kinder dem evangelischen Pfarrer nicht angeben, auch wegen der Copulation sich nicht melden, dass sie überhaupt verfahren, als hätten sie eine privilegirte Kirche und Gemeinde. Daneben

wird darauf aufmerksam gemacht, zu wie grosser Verführung es den lutherischen einfältigen Leuten gereichen könne, wenn solche in den Häusern der Socinianer dienen, und endlich damit geschlossen, dass die lutherischen Einwohner in Andreaswalde von ihnen Hunds-Geschlecht und heidnisch Geschlecht gescholten würden. — Da sich indess bei der angeordneten Untersuchung nichts wesentlich Aggravirendes herausstellte, da es sich ergab, dass sich die Zahl der Socinianer durch Uebertritt zum lutherischen Bekenntniss vermindere, dass sie im Uebrigen ein ruhiges und stilles Leben führten, so hatte es bei einer Einschärfung des Verbots des öffentlichen Gottesdienstes und einigen anderen beschränkenden Verfügungen sein Bewenden, die indess auch nicht in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten wurden. —

Die Zahl der Socinianer in Preussen war nicht bedeutend: die Gemeinde zu Andreaswalde, die bedeutendste, welche der Socinianismus in Preussen hatte, bestand 1730 aus nur 11 Familien, welche einen eigenen Geistlichen und Schullehrer nur kümmerlich besoldeten. Sie übten den Gottesdienst und die Sittenzucht nach der Weise der Väter, und Bock, zu dessen Zeiten sie noch existirten, hatte noch Gelegenheit, ihre Verhältnisse aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Die literarische Bedeutung des preussischen Socinianismus ist mit dem holländischen verglichen, gleich Null gewesen. Die Schuld lag unstreitig an dem beständig gedrückten Zustande, den ärmlichen Verhältnissen und der von aller Cultur und Bildung abgeschnittenen Lage der socinianischen Ansiedelung. Zudem ging wer irgendwie wissenschaftliches Interesse hatte, nach Holland, so dass nur die weniger Gebildeten in Preussen blieben. Eigentliche Gemeinden mit angestellten Geistlichen und Schullehrern gab es nur zu Rutow und Andreaswalde, zweien Dörfern im Oletzkoer Kreise. Die Erstere ging indess nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts allmählig ein; die Andere dagegen erhielt im J. 1776 von Friedrich II. die Erlaubniss, ihr Bethaus in eine eigentliche Kirche zu verwandeln. Doch blieb sie verbunden, die Stol-

gebühren an die benachbarte Kirche zu Dreygallen abzutragen, auch, hier die Sterbefälle und Copulationen anzuzeigen. Aber im Anfange dieses Jahrhunderts ging auch die Gemeinde von Andreaswalde ein, ihre Theilnehmer gingen allmählig meist zur evangelischen Kirche über, und 1838 gab es in Preussen nur noch zwei alte Männer, die letzten Repräsentanten des Socinianismus in Preussen, Morsztyn und Schlichting, zwei Namen, welche in der früheren Geschichte des Socinianismus rühmlich bekannt sind.

Wir haben nunmehr die Länder zu betrachten, wo der Unitarismus noch jetzt als eine eigene kirchliche Gemeinschaft existirt.

Voran steht hier *Siebenbürgen*, wo sich zwischen dem noch gegenwärtig bestehenden Unitarismus und dem älteren Socinianismus nachweisbar der engste Zusammenhang und die meiste Verwandschaft findet ¹⁶⁹⁾. Schon früher haben wir Gelegenheit gehabt, die Entstehung des Unitarismus in Siebenbürgen, seine Erstarkung unter Biandrata's Protection, und den Ausbruch der Spaltung zwischen den Anbetenden und Nicht-Anbetenden auf Davidis Veranlassung zu erwähnen. Die Anbetenden von der Regierung begünstigt, erlangten die Obergewalt. Davidis Nachfolger der Superintendent Demetrius Hunyadi stellte den seit einiger Zeit unterlassenen Gebrauch der Taufe und des Abendmahls wieder her, und verfasste im

¹⁶⁹⁾ Vergl. für das Folgende: Petri Bod de Felsö-Tsernaton, *Historia Unitariorum in Transylvania etc.* Lugd. Bat. 1776. — Von dem Zustande der Socinianer in dem heutigen Grossfürstenthum Siebenbürgen älterer und neuerer Zeit, bei Walch, *Neueste Religionsgeschichte*. Bd. V. p. 175 ff. — Fortgesetzte Nachricht von dem Zustande der Unitarier in dem heutigen Siebenbürgen, ebendas. Bd. VII. p. 347 ff. 467 ff. — Jetziger Zustand der Unitarier in Siebenbürgen, in den *Religionsannalen* von Henke, I. p. 283 ff. — Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen von Rosenmüller in dem *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte* von Stäudlin und Tzschirner, I. p. 83 ff. — Wiggers, *Kirchliche Statistik*, II. p. 129 ff.

J. 1579 ein Glaubensbekenntniss, in welchem die Anrufung und Verehrung Christi ausdrücklich sanctionirt ward. Doch begünstigte Georg Enjedin, der dritte Superintendent der siebenbürgischen Unitarier († 1597) die Partei der Nicht-Anbetenden ¹⁷⁰⁾. Sie hatte unter dem Fürsten Gabriel Bethlen gegen 1618 auf so beunruhigende Weise zugenommen, dass eine Verordnung von 1579 gegen sie erneuert werden musste. Bethlen's anderweitige Beschäftigungen und die Gunst mächtiger Magnaten verhinderten indess die Ausführung, und erst Georg Rakotzy trat ihnen mit Strenge entgegen. In einem Glaubensbekenntniss, welches der unitarische Superintendent Daniel Beke auf der Generalsynode zu Dees übergab, ward die Anrufung und Anbetung Christi „nächst dem Vater, auf dessen Befehl und nach der Regel der Apostel“ von Neuem ausdrücklich anerkannt. Die vornehmen Anhänger der nicht-anbetenden Partei wandten sich meist dem reformirten Bekenntniss der Confession des Fürsten zu, und ihnen folgten nicht Wenige aus den niederen Classen. Seit dieser Zeit schwand diese Fraction immer mehr und mehr zusammen und in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts war bereits keine Spur mehr von ihr vorhanden. Die Regierung des streng reformirten Rakotzy war überhaupt für den siebenbürgischen Unitarismus nicht günstig. Wenn gleich die Hauptpartei der Anbetenden in ihren wesentlichen Rechten nicht gerade beeinträchtigt ward, so zog doch die Einwirkung des Hofes allmählig die angesehensten Magnaten zum reformirten Bekenntniss hinüber. Zwar erhielten die siebenbürgischen Unitarier durch die ausgewanderten Polen, wovon die Mehrzahl sich nach Siebenbürgen wandte, eine nicht unbedeutende Verstärkung: aber es konnte dadurch der Einfluss, den sie früher in den höheren Regionen gehabt hatten, nicht ersetzt

¹⁷⁰⁾ Enjedin hat unter den unitarischen Schriftstellern einen nicht unberühmten Namen; sein Hauptwerk sind *Explicationes locorum V. et N. Testamenti ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet*, vergl. Bock I, 1. p. 324 ff.

werden. Die Polen, welche nach dem Verlust des Wenigen, was sie aus der Verfolgung des Vaterlandes gerettet hatten, auch von dem Nöthigsten entblösst in Siebenbürgen angekommen waren, wurden hier von ihren Glaubensgenossen mit der aufopferndsten Liebe aufgenommen und untergebracht. Die siebenbürgischen Unitarier standen mit den polnischen im Wesentlichen auf demselben doctrinellen Standpunct; dass sie den Namen der Socinianer abwiesen, geschah nicht deshalb, weil ihre Lehre eine wesentlich andere gewesen wäre. Auch war ihnen der Protest gegen den Namen der Socinianer mit den Polen gemein, und sie lehnten ihn nur deshalb ab, weil in einer solchen Bezeichnung eine unzulässige Zurückführung ihres Glaubens auf einen Menschen zu liegen schien.

Seit Siebenbürgen an das österreichische Kaiserhaus gekommen war, begann hier trotz aller feierlich verbrieften und beschworenen Rechte wie die Beeinträchtigung des Protestantismus überhaupt, so insbesondere die Bedrückung des Unitarismus. Das Jesuitenregiment unter Carl VI. wusste es dahin zu bringen, dass im J. 1716 den Unitariern die grosse Kirche zu Klausenburg, die ihnen 1570 durch Johann II. Zapolya eingeräumt war, nebst dem Collegio und ihrer Buchdruckerei auf Befehl des Kaisers mit Gewalt entrissen ward. Gleicherweise musste der Superintendent die Hauptkirche und das Collegium zu Weissenburg räumen. Obwohl bei dieser Gelegenheit den Unitariern die Religionsfreiheit nicht genommen ward, was auch ohne die schreiendste Rechtsverletzung nicht geschehen konnte, so waren sie doch seit dieser Zeit vielfachen Bedrückungen und Vexationen ausgesetzt. Erst unter Joseph II. dem grossen Herold der Toleranz und Aufklärung erlangten sie die vollkommne Sicherheit ihrer alten so oft und feierlich verbrieften Freiheiten und Rechte wieder. Nur das Recht, den Zehnten zu fordern, welches dem gesammten protestantischen Klerus im J. 1784 im vollkommensten Umfange durch Joseph II. gesichert ward, ist dem unitarischen Stadtpfarrer von Klausenburg nicht zuerkannt, obwohl der evangelische es geniesst, und vergebens war das

unitarische Consistorium im J. 1791 auf dem Landtage seine guten und diplomatisch gesicherten Rechte geltend zu machen bemüht.

Fortan ward es den Unitariern auch wieder gestattet, ihre Bekenntnisschriften, so wie ihre Lehr- und Gebetbücher drucken zu lassen, und so erschien gleich damals ein Abdruck ihrer alten Confession, derselben welche die preussischen Unitarier dem grossen Churfürsten überreichten ¹⁷¹⁾. Einige Jahre darauf (1787) erschien unter landesherrlicher Erlaubniss zu Klausenburg eine Darstellung des unitarischen Lehrbegriffs, verfasst von Georg Markos, Professor der Theologie an dem unitarischen Collegium zu Klausenburg und erstem Prediger der Gemeinde daselbst ¹⁷²⁾. Das Werk sollte nicht nur als Compendium für die studirenden Theologen dienen, sondern machte auch darauf Anspruch, gegen die mannichfachen Ver-

¹⁷¹⁾ Siehe oben. — Bei den Siebenbürgen hat die Confession den Titel: *Confessio Fidei Christianae secundum Unitarios inter quatuor in Transylvania religiones receptas numerata, fundamentalibus Patriae istius Legibus, Diplomatribus, variisque Rescriptis Caesareis, verbis Regiis, Capitulationibus Principum approbata confirmata*. In den Anmerkungen werden sodann die betreffenden Gesetze, Rescripte und Capitulationen näher angeführt. — Die Confession ist mitgetheilt von Le Bret, in seinem Magazin zum Gebrauch der Staaten: und Kirchengeschichte, Thl. IV. p. 611 ff., und bei Walch a. a. O. Bd. VII. p. 354 ff. — Bei Henke a. a. O. wird nur der Text des Bekenntnisses ohne die Ueberschrift, ohne die biblischen Stellen und ohne den Schluss mitgetheilt.

¹⁷²⁾ *Summa universae Theologiae Christianae secundum Unitarios in usum auditorum Theologiae concinnata et edita*. Claudiopoli. 1787. — Nach einem Prooemium über die heil. Schrift als Norm der Theologie, enthält der erste und zweite Theil (*De autore foederis, sive de Deo und De mediatore novi foederis Jesu Christo*), die eigentliche Dogmatik, der dritte Theil die christliche Ethik (*De Ethica Christiana seu de conditionibus Religionis Christianae*) der vierte endlich die kirchliche Politik (*De membris Religionis Christianae seu de Ecclesia J. Christi. D. N.*) — Wir werden bei der Darstellung des Lehrbegriffs öfter Gelegenheit haben, die Summa zu berücksichtigen.

dächtigungen und Entstellungen des unitarischen Lehrbegriffs eine authentische Darstellung desselben zu sein. Man würde indess irren, wenn man dies Werk für eine schlechthin zuverlässige Erkenntnisquelle des socinianischen Systems ausgeben wollte, wie es z. B. in dem Aufsatz bei Henke geschieht. Die Summa von 1787 verhält sich zu dem eigentlich socinianischen älteren Lehrbegriff, wie ein supranaturalistisches Compendium der Dogmatik aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts zu den classischen Werken eines Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin und der älteren protestantischen Theologen überhaupt. Die Grundlage des älteren socinianischen Lehrbegriffs sehen wir hier mit mannichfachen Elementen der Zeitbildung überbaut; dabei herrscht im Ganzen das Bestreben, die Schärpen des älteren Lehrbegriffs durch eine vorzugsweise biblische Ausdrucksweise zu mildern und zu verdecken. Dagegen hat der Verfasser des erwähnten Aufsatzes Recht, wenn er bemerkt, dass viele protestantische Theologen, die den Socinianismus nur vom Hörensagen kannten, sich höchlich wundern würden, wenn sie sähen, wie dies System doch so manche Dogmen enthalte, die sie selbst längst für unfruchtbar und unbiblisch anzusehen gelernt haben. In der That hatte der deutsche Protestantismus zu Anfang dieses Jahrhunderts, als jenes Werk in Deutschland bekannter zu werden anfang, wenigstens in seiner damals herrschenden rationalistischen Fraction jenen Standpunct bereits als einen überwundenen hinter sich, und als man um jene Zeit dazu kam, sich genauer wieder mit dem von Alters wegen seiner Heterodoxie berüchtigten Socinianismus zu befassen, so musste man sich mit Recht wundern, dass derselbe in vieler Beziehung so erstaunlich orthodox sei.

Die Zahl der Unitarier in Siebenbürgen, welche dort eine gesetzlich anerkannte Confession bilden, belief sich 1789 auf 32,000, meist Ungarn und Szekler, gegenwärtig auf etwa 40,000, welche in 104 Pfarrbezirken mit 120 Geistlichen vertheilt sind ¹⁷³⁾. Ihre Hauptgemeinde zugleich die Residenz

¹⁷³⁾ Vergl. Wiggers a. a. O.

des Superintendenten ist zu Klausenburg, wo vorzüglich auf Betrieb des verdienten Superintendenten Stephan Lazar im J. 1796 eine neue grosse mit einem Thurm und drei Glocken versehene Kirche gebaut ward. Zu Klausenburg ist ferner das unitarische Collegium, eine der ausgezeichneten Lehranstalten des Landes, in welchem mehrere Hundert Schüler Unterricht finden. Die pecuniäre Lage dieser Anstalt ward wesentlich verbessert, seit im J. 1793 Suki ein reicher ungarischer Edelmann von unitarischer Confession bei seinem Tode dem Collegium 60,000 Gulden vermachte, von deren Ertrage die sämmtlichen Gehalte verbessert wurden. Die Verfassung der siebenbürgischen Unitarier ist aus consistorialen und presbyterialen Elementen zusammengesetzt. Sie stehen unter einem von ihnen gewählten Superintendenten und einem Ober-Consistorium zu Klausenburg. Dem Superintendenten zur Seite stehen ein Generalnotar und ein Generalorator, welche Stellen gewöhnlich von Professoren der Theologie an dem unitarischen Collegium zu Klausenburg bekleidet werden. Unter ihm und dem Ober-Consistorium stehen die acht Archidiaconate oder Diöcesen, an ihrer Spitze ein Archidiaconus oder Senior, ein Notar und zwei weltliche adliche Kirchencuratoren. Diese bilden in geistlichen oder geistlich-weltlichen Angelegenheiten die erste Instanz, das aus weltlichen und geistlichen Beisitzern zusammengesetzte Ober-Consistorium die zweite ¹⁷⁴⁾.

Der siebenbürgische Unitarismus zeichnet sich durch ein besonders für jene Gegenden sehr anerkennungswerthes Streben nach Bildung und Wissenschaftlichkeit aus; aber die Rolle eines *Führers* auf der Bahn des geistigen Fortschritts, welche der ältere Socinianismus gespielt hat, ist längst von ihm aufgegeben.

In *England* finden wir schon um die Mitte des Reformationss Jahrhunderts ziemlich entschiedene Spuren des Unitarismus ¹⁷⁵⁾. Dass er unter Heinrich VIII. nicht wagen durfte

¹⁷⁴⁾ Wiggers a. a. O. p. 135.

¹⁷⁵⁾ Vergl. für das Folgende: Alberti Briefe betreffend den aller-

hervorzutreten, darf nicht befremden; aber auch unter seinen Nachfolgern waren der englischen Kirche noch zu viele katholische Sympathien geblieben, als dass die arianische Ketzerei auf Duldung hätte rechnen dürfen. Bis in das siebenzehnte Jahrhundert hinein sah man in England die Brandstätten rauchen, wo die Antitrinitarier dem athanasianischen Glaubensbekenntniss zum Opfer fielen. Ein Priester John Ashton des Arianismus angeklagt rettete um das J. 1548 nur durch feierlichen Widerruf zu Lambeth vor dem Erzbischof von Canterbury sein Leben. Wenige Jahre nachher bestiegen zwei Männer um des Arianismus willen — das war damals die allgemeine Bezeichnung des Antitrinitarismus — den Scheiterhaufen, nach dem Urtheil der Ketzerichter, „zur Ehre Jesu Christi.“ Selbst ein Weib Johanna Bocher liess Cranmer um gleicher Ursache willen den Flammentod sterben. Der junge König unterzeichnete das Todesurtheil mit Thränen in den Augen, und überliess Cranmer, wie er es vor Gott verantworten möge. Die blutige Maria hat an ihm das Amt der rächenden Nemesis übernommen; sie fand sich nicht veranlasst zwischen Antitri-

neuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Grossbritannien. Hannover 1752. Thl. III. p. 654 ff. — Der Zustand des Staats, der Religion, der Gelehrsamkeit und der Kunst in Grossbritannien gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von Wendenborn, Prediger in London. 1785. Thl. III. p. 271 ff. — Nachricht von den Unitariern in Grossbritannien, bei Planck, Neueste Religionsgeschichte, I. p. 435 ff. — Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation fortgesetzt von Tzschirner. Thl. IX. p. 464 ff. — Unitariorum in Anglia fidei, historiae status praesentis brevis expositio, in Wachler's Neuen Theologischen Annalen. 1822. Theologische Nachrichten, p. 10 ff. Dieser Bericht ist durch die Gesellschaft des Unitarierfonds veröffentlicht. — Abschnitt über den Modern Unitarianism in: An analytical and comparative view of all religions now exstant among mankind: with their internal diversities of creed and profession, by Josiah Conder. Lond. 1838, ein Werk, aus dem ich einige Notizen über den heutigen Zustand des Unitarismus in England der Güte des Herrn Dr. Chlebus in Berlin verdanke. — Endlich Wiggers Kirchliche Statistik, II. p. 329 ff.

nitariern und Protestanten zu unterscheiden. Unter ihrer Nachfolgerin, der königlichen Jungfrau, gehörte die Verbannung von Ketzern gleichfalls nicht zu den ungewöhnlichen Ereignissen, und unter Jacob I. werden zwei Engländer Legate und Wigtman und ein Spanier ausdrücklich genannt, als um des Unitarismus willen mit dem Flammentode bestraft (gegen 1611). Durch solche energische Mittel suchte man die drohende Gefahr der Häresie nach Kräften abzuwenden, welche nach gleichzeitigen Berichten um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts sich so rasch zu verbreiten begann, dass die Zionswächter in der bischöflichen Kirche bereits den ernstlichsten Befürchtungen Raum gaben. Während indess der Unitarismus bis in die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts mehr nur sporadisch und vereinzelt aufgetreten war, so erhielt er nunmehr durch die Einwirkung des Socinianismus eine weit bestimmtere Färbung und concretere Gestaltung. Die polnischen Socinianer übersandten wie bereits früher erwähnt dem König Jacob I. die lateinische Uebersetzung ihres Catechismus, und obschon sie bei dem königlichen Theologen eine ziemlich schlechte Aufnahme fand, so ist es doch eine Thatsache, dass seit dieser Zeit socinianische Schriften trotz des strengen Verbotes in England mehr und mehr verbreitet wurden. Holland, wo damals der Socinianismus in Blüthe stand, bildete durch seine vielfachen Beziehungen zu Grossbritannien eine bequeme Uebergangsbrücke für die unitarischen Doctrinen. In diese Zeit fällt John Biddele's Leben, des bekanntesten der älteren englischen Unitarier ¹⁷⁶⁾. Geboren im J. 1615 hatte er zu Oxford studirt und verwaltete seit 1641 das Amt eines Lehrers der Freischule in der Stadt Gloucester. Schon früh scheint er theils durch eignes Nachdenken, theils durch die Lectüre socinianischer Schriften zu

¹⁷⁶⁾ Sein Leben ist beschrieben von Joshua Toulmin, gleichfalls Antitrinitarier, Lond. 1789; eine deutsche Uebersetzung davon in Henke's Magazin für Religionsphilosophie Exegese und Kirchengeschichte. Bd. I. St. 2. p. 235 ff. — *Chaufepié Dictionn. Art. Biddle.*

der Ueberzeugung gelangt zu sein, dass die orthodoxe Dreieinigkeitslehre in der Schrift keinen Grund habe. Dass ihm die socinianische Literatur geläufig war, erkennt man schon daraus, dass er Przypkowski's Leben, Socin's und andere socinianische Schriften ins Englische übersetzte. Schon sein erster Angriff auf die Dreieinigkeitslehre, eine Schrift betitelt: Zwölf Argumente, verwickelte ihn in eine Untersuchung; aber noch fehlte ihm der Muth des Bekenntnisses und er rettete sich durch eine orthodoxe Erklärung. Bald aber wegen eines Manuscripts gegen die Gottheit des heil. Geistes von Neuem denunciirt legte Biddle alle Verstellung ab, und trat durch sein Glaubensbekenntniss über die heil. Dreieinigkeit (1646) und durch seine Zwölf Beweise gegen die Gottheit des heil. Geistes offen in die Reihe der Unitarier über, wenn gleich er sich von den Socinianern dadurch unterschied, dass er die Persönlichkeit des heil. Geistes festhielt. Die letztere Schrift, augenblicklich confiscirt, ward durch Henkershand verbrannt. In Biddle's Leben wechseln nun seit 1645 Gefangenschaft und Freilassung bis zu seinem Ende ab. Im J. 1648 erliess auf Veranlassung des geistlichen Gerichtshofes von Westminster das Parlament ein Gesetz, wonach die Leugnung der wesentlichen Gottheit Christi mit dem Tode bestraft werden sollte. Wäre das Gesetz in seiner Strenge vollzogen, so hätte ihm Biddle schon damals zum Opfer fallen müssen. Aber die übergrosse Strenge des Edicts verhinderte seine Vollziehung. Eine Reihe von Personen, die man zu schonen Ursache hatte, hätte davon getroffen werden müssen. Aber aus der Gefangenschaft ward Biddle erst unter Cromwell's Regiment befreit. Der Protector, aller Glaubensverfolgung abgeneigt, wo sie nicht durch politische Gründe geboten ward, förderte wo er konnte die Toleranz, und das Parlament folgte ihm. Aber Biddle reizte seine orthodoxen Gegner immer von Neuem; nicht nur dass er während der damaligen anarchischen Zustände der Kirche in London eine eigene kleine Genossenschaft von Anhängern — Biddlianern — um sich versammelte, er gab auch zwei Catechismen

(einen für Kinder) heraus, in denen er den unitarischen Lehrbegriff in populärer Weise entwickelte. Mehrfachen Gefangenschaften unter Cromwell war er bereits glücklich entgangen, da ward er 1655 von Neuem ergriffen und auf Leib und Leben angeklagt. Cromwell befand sich bei dieser Angelegenheit in der unangenehmen Lage Gregor's VII. in der Berengar'schen Affaire; er für seine Person hätte den Beklagten gern ganz frei gegeben; aber die Gegenpartei war mächtig genug, als dass er nicht hätte Bedenken tragen sollen, sie offen zu beleidigen. So wählte er einen Mittelweg, und Biddle ging nach der Insel Scilly in die Verbannung. Doch nach einem dreijährigen Exil, als der Sturm gegen ihn ausgetobt hatte, ward die Verbannung aufgehoben und Biddle kehrte nach London zurück. Als nach des Protector's Tode die Episkopalen wieder zur Macht gelangten, dem Unitarier nicht minder feindlich als die Presbyterianer, ward Biddle mit mehreren seiner Anhänger von Neuem eingekerkert, und diesmal erlöste ihn nur der Tod aus den Ketten (1662). Unter seinen Anhängern wird besonders Thomas Firmin genannt, Tillotson's Freund, vielfach gerühmt als ein Wohlthäter der Dürftigen und für die Verbreitung des Socinianismus mit Aufopferung thätig. Die polnischen Vertriebenen erfreuten sich seiner besonderen Theilnahme und Unterstützung. Doch hat er wie überhaupt die damaligen Unitarier die anglikanische Kirche nicht durch ein förmliches Ausscheiden verlassen.

Als im J. 1689 durch die Toleranzacte die Wohlthat der Duldung auch auf die Dissenters übertragen ward, wurden die Unitarier — neben den Papisten — davon ausgeschlossen. Die Jahre 1697 und 1711 brachten einige Strafgesetze gegen sie, und unter Georg I. ward 1721 eine Verfügung erlassen, kraft deren die Unitarier nicht nur von der englischen Kirche ausgeschlossen, sondern auch aller Würden für unfähig erklärt, und, falls sie sich halsstarrig erwiesen, mit Gefangenschaft bestraft werden sollten. Aber dergleichen Verordnungen konnten bereits nicht mehr ausgeführt werden. Seit der Mitte

des siebenzehnten Jahrhunderts hatte der Deismus in England seine Laufbahn begonnen, und unter den fünf Cardinalwahrheiten, in denen Herbert und im Wesentlichen übereinstimmend auch die späteren Deisten, den Kern der Religion finden ¹⁷⁷⁾, befand sich die Dreieinigkeitslehre nicht. Vermöge ihres Gegensatzes gegen alles Uebervernünftige, Mysteriöse in der Religion waren die Deisten schon von selbst Gegner des Dogmas von der Trinität, wenn gleich sie ihre Angriffe weniger dagegen, als gegen die allgemeinen Grundlagen der älteren Dogmatik die Begriffe Offenbarung, Wunder, Inspiration u. s. w., so wie gegen die herkömmliche Auffassung der evangelischen Geschichte gerichtet haben. Die Einflüsse des Deismus waren unberechenbar, und wo seine Principien sich nicht nach ihrer vollen Energie geltend machten, da manifestirte sich doch wenigstens ein dogmatischer Indifferentismus und Latitudinarismus, welcher mit arminianischen und socinianischen Elementen versetzt seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts in einem grossen Theil der englischen Kirche herrschte. Der Unitarismus, bald als Arianismus bald als Socinianismus, zählte unter Geistlichen und Laien die zahlreichsten und angesehensten Anhänger. Anfangs machte man noch den Versuch, die bestehenden Gesetze gegen sie geltend zu machen. So ward Thomas Emlyn geboren 1663, seit 1691 presbyterianischer Prediger zu Dublin, als geistlicher Redner berühmt, wegen einer christologischen Untersuchung, in der er die Kirchenlehre von der Person Christi als unschriftmässig aufzuzeigen bemüht war, gefänglich eingezogen, seines Amtes entsetzt und zu einer beträchtlichen Geldbusse verurtheilt. Nach einer zweijährigen Gefangenschaft ging er nach London, wo sich unter der schweigenden Connivenz der Regierung eine kleine Gemeinde um ihn sammelte, doch ohne längere Dauer.

¹⁷⁷⁾ 1. Dasein eines höchsten Wesens. 2. Pflicht der Verehrung desselben. 3. Tugend und Frömmigkeit sind die Haupttheile der Gottesverehrung. 4. Verpflichtung die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen. 5. Vergeltung theils in diesem theils in jenem Leben. — Vergl. Lechler, Geschichte des Engl. Deismus, p. 42.

Er starb im J. 1741 als Mensch und Gelehrter geachtet. Ausser der angeführten Schrift hat er in verschiedenen Werken den Socinianismus vertheidigt und durch seine Gelehrsamkeit und die Schärfe seines Urtheils nicht wenig zur Verbreitung des Socinianismus in England beigetragen. Die socinianische Auffassung der Dreieinigkeit verdrängte allmählig den arianischen Subordinationismus eines Will. Whiston, Samuel Clarke, Dan. Whitby und Harwood. Während ein Burnet, Tillotson, Leslie, Bull und Scherlock den kirchlichen Lehrbegriff vertheidigten, begünstigten ein Newton, Locke, Foster, Sykes und Taylor bald mehr bald weniger offen den Socinianismus und der durch seine Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte berühmte Nathanael Lardner nahm in seinem Briefe über den Logos entschieden die Partei des Socinianismus ¹⁷⁸⁾. Lardner bekämpft hier mit exegetischen und Vernunft-Gründen nicht minder die arianische als die orthodoxe Vorstellung, und erklärt sie für sehr seltsam und der Vernunft zuwider. So hatte der Socinianismus oder wenigstens Unitarismus in der gelehrten theologischen Welt seine Vertreter. Er hatte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bereits tiefe Wurzel geschlagen unter einem grossen Theil der protestantischen Geistlichkeit Englands. Doch dachte man mehr als man aussprach ¹⁷⁹⁾, und wo unitarische Schriften

¹⁷⁸⁾ A letter writte in the year 1730 concerning the question, wheter the Logos supplied the place of a human Soul in the person of Jesus Christ; to which are added two postscripts: the first containing an explication of those words, the Spirit, the holy Spirit, the Spirit of God, as used in Scriptures. The second containing remarecks upon the third part of the late Bishop of Clogher's vindication of the histories of the Old and New Testament. Lond. 1759. — In deutscher Uebersetzung mitgetheilt in Britisches Magazin. Bd. III. St. 4. Halle. 1771. — Vergl. auch Harwood, Abhandlung fiber den Socinianismus. Aus dem Engl. Leipz. 1773. p. 36. 47.

¹⁷⁹⁾ Wendeborn p. 285: „Die Geistlichen von der herrschenden Kirche, welche diese Denkungsart angenommen, lassen es sich nicht merken, damit sie nicht in Ungelegenheit oder gar ums Brod kommen.“

und Aeusserungen ungestraft durchgingen, insbesondere bei Geislichen und Theologen, da geschah es nur, weil die alten Gesetze, welche noch immer bestanden, nicht mehr ausgeübt wurden.

Zum wirklichen Bruch mit den gesetzlich anerkannten Denominationen gelangte der Unitarismus erst in den siebenziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Theophilus Lindsey, ein Mann der durch Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit in allgemeinsten Anerkennung stand, legte im J. 1773 ein einträgliches Pfarramt zu Carterik in Yorkshire freiwillig nieder, weil nach seiner Ueberzeugung die 39 Artikel vieles Unwahre enthielten. Er erklärte zugleich, die Liturgie der bischöflichen Kirche, besonders das athanasianische Glaubensbekenntniss nicht mehr ablesen zu können, ohne sich eine Beleidigung des einzigen wahren Gottes schuldig zu machen. Lindsey ging nach London und begann seit 1774 in seinem Hause einen eigenen unitarischen Gottesdienst. Die allgemeine Achtung in welcher er schon früher gestanden, das Aufsehn hervorgerufen durch den eclatanten Schritt den er gethan, dazu die längst vorhandenen unitarischen Sympathien unter den Gebildeteren verschaffte seiner Gemeinde alsbald einen solchen Anwachs, dass im J. 1778 in Essex Street eine eigene Capelle und ein Pfarrhaus für Lindsey erbaut werden konnte. Fortan bestand der Unitarismus in England als eigene kirchliche Gemeinschaft, wenn auch vor der Hand noch nicht gesetzlich anerkannt. Lindsey's Beispiel wirkte, und mehrere angesehene Männer erklärten gleich ihm ihren Austritt aus der herrschenden Kirche. Sein Schwager D. Disney brachte zwei Pfarren in Lincolnshire, seinem Gewissen und seiner Ueberzeugung zum Opfer. Gleicherweise gab der D. William Robertson sein Amt in der bischöflichen Kirche auf, die DD. John Jebb und J. Tyrrwhit ihre Anstellungen als Fellows zu Cambridge, die Geistlichen Evanson und Harries ihre Pfarren zu Tewkesbury und Hanwood. Andere traten zwar nicht officiell aus der herrschenden Kirche, wussten aber Mittel zu finden, ihre Ueberzeugung mit ihrem Amt oder wenn man will ihr Amt

mit ihrer Ueberzeugung in Einklang zu bringen. So änderte William Chambers, Prediger zu Achurch in Northamptonshire die Kirchengebete der Liturgie unter Zustimmung seiner Gemeinde ab. Doch erklärte er sich bereit, falls er vom Bischof seiner Diöcese zur Rede gestellt werden sollte, sein Amt niederzulegen. Es geschah nicht und Chambers starb auf seiner Pfarre. Einer der eifrigsten und talentvollsten Unitarier Englands zu Ende des vorigen Jahrhunderts war Joseph Priestley, geboren 1733 zu Fielhead in Yorkshire. Anfangs Geistlicher an verschiedenen Dissentersgemeinden ging er durch den Arianismus endlich zu dem consequenten socinianischen Unitarismus über. Er ist der Verfasser einer Geschichte der Verfälschungen des Christenthums im socinianischen Sinne und eines Gebetbuches für den Gebrauch unitarischer Gemeinden, in welchem er wegen der Dreieinigkeitslehre die orthodoxe Kirche mit dem heidnischen Aberglauben auf eine Linie stellt ¹⁸⁰⁾. Priestley nach dem Ausbruch der französischen Revolution als Neuerer verdächtigt, erfuhr den gegen ihn aufgeregten Volksgrimm; sein Haus ward vom Pöbel gestürmt, seine Bibliothek, viele Handschriften und Instrumente — er war zugleich Naturforscher — wurden ein Raub der Flammen; er selbst entrann nur mit genauer Noth. Bald darauf 1794 ging er nach Amerika und starb hier in dem Lande der Glaubens- und der politischen Freiheit zehn Jahre später.

Kurz vor seinem Scheiden aus England hatte er noch die unitarische Gesellschaft begründet ¹⁸¹⁾. Ihr Zweck war ein doppelter: einmal sämmtlichen englischen Unitariern einen Sammelpunct darzubieten, und zweitens durch die Verbreitung von Schriften für den Unitarismus zu wirken. So veranstaltete sie im J. 1808 eine Uebersetzung von Griesbach's Ausgabe des N. T., und später verfasste Thomas Rees, der

¹⁸⁰⁾ Hist. of the corruptions of Christianity. Lond. 1782. Deutsch: Hamburg und Kiel 1785 und Berlin 1787. — Forms of prayer for the use of unitarian societies. Lond. 1783.

¹⁸¹⁾ The Unitarian Society, for promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue by the distribution of Books.

Vorstand der Gesellschaft um 1821, eine mit Noten begleitete Uebersetzung des rakowschen Catechismus. Aehnliche Gesellschaften verbreiteten sich durch die Provinzen, und mit ihnen verbunden wirkten oft die sogenannten christliche Tractatengesellschaften (Christian tract Societies), deren Absehn indess mehr auf die Beförderung practischer Frömmigkeit als auf theoretische Controversen gerichtet ist. Bei der grösseren Verbreitung des Unitarismus in England zu Anfang dieses Jahrhunderts ward im J. 1806 als die finanzielle Ergänzung der oben genannten unitarischen Gesellschaft der Unitarier-Fonds gegründet (The Unitarian Fund, for the promotion of Unitarianism by means of popular Preaching); eine Gesellschaft deren Tendenz darauf hinging, nicht nur arme unitarische Gemeinden zu unterstützen und unitarische Volksprediger zu besolden, sondern auch solchen Geistlichen, welche durch das offene Bekenntniss des Unitarismus Amt und Brod verloren hätten, eine Unterstützung zu gewähren.

Auch in Schottland hatte sich bereits 1781 zu Montrose unter der Leitung eines dortigen Kaufmanns William Christie eine unitarische Gemeinde gebildet. Im Gottesdienst nahm sie sich Lindsey's Einrichtungen zum Muster; im Glauben gestattete sie möglichst grosse Freiheit. Doch hat der Unitarismus in Schottland weniger Anhänger gefunden als in England.

Als im J. 1813 die alten Gesetze gegen die Unitarier aufgehoben wurden, waren diese schon längst ein todter Buchstabe. Seit dieser Zeit sind die englischen Unitarier den übrigen Dissenters rechtlich gleichgestellt, und bei dem Regierungsantritt der Königin Victoria erhielten die Geistlichen der Unitarier die Erlaubniss, der Königin unter dem Charakter als presbyterianische Geistliche eine besondere Adresse zu überreichen.

Was die gegenwärtige Verbreitung des Unitarismus in den vereinigten Königreichen anbetrifft, so beläuft sich nach einem Bericht der amerikanisch-unitarischen Gesellschaft von 1842 die Zahl der unitarischen Gemeinden in England auf

etwa 300, in Irland auf 39, in Schottland auf 12 ¹⁸²⁾. In London, wo sich die Unitarier selbst als englische Presbyterianer bezeichnen, besitzen sie allein 10 Gemeinden, unter denen indess 4 von wenig Bedeutung sind. In Essex Street ward ein Mr. Belsham Lindsey's Nachfolger, auch als unitarischer Schriftsteller berühmt. Als Kanzelredner zeichnet sich in London unter den Unitariern der Prediger Fox aus, schon 1821 Vorstand des Unitarierfonds.

Den unitarischen Gemeinden wird der Vorwurf gemacht, dass sie ihre Geistlichen schlecht besolden und wenig Geld auf die Erhaltung der Kirchen verwenden. Dass unter ihnen der Eifer pecuniaire Opfer zu bringen, nicht mehr so gross ist als im Anfange des Jahrhunderts, scheint freilich auch daraus zu erhellen, dass sie mehrere ihrer Collegien zu Hackney, Exeter und Warrington haben eingehen lassen. Nur in York, wo es auf alten Stiftungen beruht, besitzen sie noch eins.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf die doctrinellen Ansichten dieses modernen Unitarismus, so bietet sich auf den ersten Blick eine bedeutende Verschiedenheit von dem älteren Unitarismus oder Socinianismus dar. Bei dem Durchgang durch die kritische Athmosphäre des achtzehnten Jahrhunderts hat sich das supranaturale Element, welches jenem noch mehr oder weniger anhaftete, meist verloren, und der Lehrbegriff des modernen englischen Unitarismus erscheint im Wesentlichen nicht verschieden von unserem theistischen Rationalismus älteren Schlags. Ein Gott der Vater, dessen Haupteigenschaften Liebe und Gnade; Christus nicht Gott, aber ein göttlicher Mensch, ein Muster von Frömmigkeit und sittlicher Vollkommenheit; die Natur des Menschen durch die Sünde nicht so verderbt, dass sie zu allem Guten

¹⁸²⁾ In Rupp's sogleich näher anzuführendem Werk, p. 714. — Wiggers, welcher älteren Berichten folgt giebt ihre Zahl in England auf 206, in Wales auf 14, in Schottland auf 3 Gemeinden an, so dass der Unitarismus falls diese Berechnungen richtig sind, in England noch im Zunehmen begriffen ist.

unfähig wäre, Reue und Besserung des Sünders die einzigen und zureichenden Motive der Sündenvergebung; daher keine metaphysische Genugthuungstheorie, sondern eine moralisch-psychologische Bedeutung der Erlösung; Unsterblichkeit nach diesem Leben, doch keine ewigen Höllenstrafen, sondern wenigstens die Hoffnung auf eine vollständige Universalität der Erlösung; dabei die heil. Schrift von der gesunden Vernunft ausgelegt die einzige Glaubensnorm, aller Symbolzwang unchristlich und unsittlich, ferner eine entschiedene Abneigung gegen das Wunderbare, Mysteriöse; überhaupt ein entschiedenes Vorherrschen des moralischen Elements vor dem dogmatischen — das sind die hauptsächlichsten und hervortretendsten Bestimmungen des modern-unitarischen Lehrbegriffs, den sich der Kundige hienach leicht weiter ergänzen wird. Doch bildet das Festhalten an der abstracten Einheit Gottes und die Verwerfung der gleichwesentlichen Gottheit Christi den eigentlichen Cardinalpunkt in dem Glauben des Unitarismus, von ihm selbst für sein charakteristisches und unterscheidendes Merkmal erklärt. In allen übrigen Punkten lässt er den dogmatischen Differenzen den weitesten Spielraum und verfißt die Freiheit der eigenen Untersuchung ¹⁸³⁾. — Wenn wir oben den modernen englischen Unitarismus unserem theistischen Rationalismus älteren Schlages verglichen, so ist indess zu bemerken, dass sich in neuester Zeit eine Richtung Bahn gebrochen hat, welche vielfach von speculativen Elementen durchdrungen mit unserer freien Theologie wesentlich auf demselben Standpunkt steht. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

Der Cultus des modernen Unitarismus wie schon der des älteren, ist im Allgemeinen einfach bis zur Aermlichkeit; im

¹⁸³⁾ Vergl. den kurzen Abriss des unitarischen Lehrbegriffs in dem angeführten Aufsatz Unitariorum in Anglia u. s. w. in Wachler's Theologische Nachrichten, und bei Rupp p. 704 der Abschnitt Doctrines of Unitarians. — Beide Berichte sind weil von Unitariern verfasst als authentisch anzusehen; auch stimmen sie im Wesentlichen überein.

Einzelnen besteht die Freiheit der mannichfaltigsten Differenzen. Die Verfassung ist, wie es in der Natur der Sache liegt, demokratisch.

Von England aus hatten sich die unitarischen Sympathien bereits im vorigen Jahrhundert auch in die transatlantischen Colonien verbreitet ¹⁸⁴⁾. In *Nordamerika* lassen sich die Spuren des Unitarismus bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts verfolgen. Im J. 1756 ward Emlyn's Untersuchung über die Schriftansicht von Jesu Christo in Boston wieder herausgegeben und vielfach gelesen. Im J. 1785 nahm die Gemeinde von Kings Chapel in Boston eine emendirte Liturgie an, in welcher die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Stellen gestrichen waren. Doch kam es bis in das zweite Jahrzehnt des gegenwärtigen Jahrhunderts nicht zu einer selbstständigen Constituirung des Unitarismus in Nordamerika. Zwar waren unitarische Ansichten ausserordentlich verbreitet, besonders in den grösseren Städten, „freie Christen“ gab es in Menge, aber es kam auch in den ersten funfzehn Jahren dieses Jahrhunderts noch zu keinem Bruch, und D. Priestley fand mit seinem unitarischen Fanatismus in Philadelphia wenig Anklang. Man stimmte vielfach seinen dogmatischen Ansichten bei, fand aber keine hinreichende Veranlassung, auf Grund derselben zur Constituirung einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft zusammenzutreten.

¹⁸⁴⁾ Für das Folgende vergl. besonders: *He pasa Ecclesia. An original history of the religious denominations at present existing in the United States, containing authentic accounts of their rise, progress, statistics and doctrines. Written expressly for the work by eminent theological professors, ministers and lay-members of the respective denominations. Projected, compiled and arranged by J. Daniel Rupp, of Lancaster, Pa. author of „Der Märtyrer Geschichte“ etc. Philadelphia 1844.* — Der Abschnitt über die Unitarian Congregationalists p. 703 ff., verfasst von dem Rev. Alvan Lamson zu Dedham in Massachusetts. In drei Abschnitten wird hier zuerst die Lehre, dann die Geschichte und endlich die Statistik der amerikanischen Unitarier oder unitarischen Congregationalisten behandelt. — Vergl. auch Raumer's *Vereinigte Staaten von Nordamerika*. Thl. II. p. 176 ff.

Das J. 1815 war in der Geschichte des amerikanischen Unitarismus Epoche machend. Belsham in den von ihm herausgegebenen Memoiren Lindsey's (Lond. 1812) hatte auch dem amerikanischen Unitarismus ein Capitel gewidmet („Progress and present state of the Unitarian Churches in America“). Drei Jahre nach dem Erscheinen von Belsham's Schrift ward dieser Abschnitt in Boston besonders herausgegeben, mit einer Vorrede, welche die augenscheinliche Tendenz hatte, jenseits des Oceans gegen den Unitarismus Lärm zu blasen. Der Panoplist, ein orthodoxes Blatt, bemächtigte sich der Sache in einer Anzeige der genannten Schrift und goss Oel ins Feuer. Er verlangte Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft mit den Unitariern. Eine grosse Aufregung war die Folge. Der Panoplist insbesondere ward von Seiten der Unitarier einer unrichtigen Darstellung ihrer Ansichten und einer beleidigenden Verdächtigung ihres Charakters beschuldigt. Der Dr. Channing erwiederte auf den Angriff des Panoplisten, und eine Reihe von Schriften für und wider Partei nehmend steigerte die gegenseitige Erbitterung. Bald ward durch eine von Channing bei der Ordination eines Geislichen zu Baltimore gehaltene Predigt der Streit speciell auf das Dogma von der Dreieinigkeit so wie auf die Bestimmungen des calvinischen Lehrbegriffs im Allgemeinen hingelenkt; ein Professor Stuart und der Dr. Woods von Andover traten für die Orthodoxie, ein Mr. Andrews Norton und Dr. Ware von der Harvard-Universisät (Cambridge) für den Unitarismus und eine freiere Auffassung des Christenthums in die Schranken.

Diese Streitigkeiten zum Theil mit grosser Heftigkeit geführt, bewirkten das Ausscheiden des Unitarismus aus den orthodoxen Denominationen und seine Constituirung als besondere kirchliche Gemeinschaft. Zugleich kam bei dieser Gelegenheit die Frage nach den Rechten der Gemeinden zur Sprache, besonders hinsichtlich der Anstellung des Geistlichen, und auch hier hatte der Unitarismus das Princip der Freiheit zu vertreten.

Die Zahl der Anhänger des Unitarismus in Nordamerika ist schwer zu schätzen, da sie bei weitem nicht Alle der besonderen unitarischen Kirchengemeinschaft angehören. Diese zählt etwa gegen 300 Gemeinden, von denen etwa die Hälfte in Massachusetts und hier besonders in den grösseren Städten sich befindet. Ausser den eigentlichen Unitariern (den Unitarian congregationalists) giebt es noch eine grosse (etwa auf 2000 geschätzte) Zahl unitarischer Vereine hauptsächlich unter den Denominationen der Christen, Universalisten und Quäker. Insbesondere die Christen, deren Zahl sich gegenwärtig auf etwa eine halbe Million mit gegen 1500 Kirchen oder Capellen belaufen soll, werden von den Unitariern gern als die Ihrigen betrachtet. In der That stellen auch sie die Lehre von der Einheit Gottes obenan (sind also Unitarier) neigen sich jedoch in der Christologie mehr zum Arianismus als zum Socinianismus. Ueberhaupt halten sie sich vorzugsweise an den unbestimmten Ausdruck der Schrift, und ihr Lehrbegriff, wenn überhaupt von einem solchen die Rede sein kann, steht dem Arminianismus näher als dem Socinianismus ¹⁸⁵⁾.

Die amerikanischen Unitarier haben sich wie die englischen, in der American Unitarian Association zu Boston 1825 einen Central- und Sammelpunct begründet. Die Gesellschaft sucht durch pecuniaire Unterstützung, so wie durch Herausgabe und Vertheilung von Schriften und Tractaten für die Sache des Unitarismus zu wirken. Die Hauptzeitschrift des Unitarismus ist der „Christian Examiner“.

Was den Lehrbegriff des amerikanischen Unitarismus anbetrifft, so hat sich hier gleich wie in England immer entschiedener der Unterschied einer neuen und alten Schule herausgearbeitet. Während die Letztere noch an dem Standpunkt des älteren Rationalismus mit seiner Schriftautorität und Transcendenz des Gottesbegriffs festhält, so tritt die Erstere mit immer grösserer Entschiedenheit auf den auch von unserer freien Theologie behaupteten Standpunkt hinüber, welcher

¹⁸⁵⁾ Rupp. a. a. O. p. 166 ff.

auch in der Schrift keine absolute Autorität mehr erblickt, sondern in letzter Instanz auf den allezeit in der Menschheit waltenden, an keinen Raum, an keine Zeit, an keine Person ausschliesslich gebundenen göttlichen Geist zurückgeht.

Als einen der wärmsten, gewandtesten, geistreichsten, gelehrtesten Vorkämpfer dieser „neuen Schule,“ welche jenseits des Oceans nicht minder wie diesseits den älteren Rationalismus mehr und mehr in sich absorbirt, haben wir hier den Unitarier Theodor Parker zu nennen, Geistlichen zu Roxbury in Massachusetts. Mit allen Elementen der vergangenen und der gegenwärtigen Zeitbildung genährt hat er in seinen Untersuchungen über religiöse Fragen ¹⁸⁶⁾ die Freiheit und Klarheit des Gedankens mit der Wärme der Begeisterung gepaart. Der fassliche Ausdruck, die rednerische Kraft und Fülle der Darstellung, der Reiz des Inhalts hat dem Werke bereits in der Heimath des Verfassers wie in England einen weiten Leserkreis erworben.

Es kann hier nicht die Absicht sein näher auf den Inhalt dieses Werks einzugehen, welches in fünf Büchern von der Religion und dem religiösen Gefühl im Allgemeinen, von seiner Beziehung zu Gott (Inspiration), von seiner Beziehung zu Christus (Christenthum), von seiner Beziehung zum grössten der Bücher (Bibel), und endlich von seiner Beziehung zur grössten der menschlichen Einrichtungen (der Kirche) handelt. Wir müssen uns hier genügen lassen, nur Weniges zur Charakteristik dieses Standpuncts herauszuheben.

Religion ist dem Verfasser das Edelste, das Höchste, das Heiligste was der Mensch hat. Sie bildet recht eigentlich das

¹⁸⁶⁾ A discourse of matters pertaining to Religion. By Theodore Parker, Minister of the second church in Roxbury Mass. — „If an offence come out of the Truth, better is it that the offence come, than the Truth be concealed.“ — Jerome. — London, Chapman, Brothers, 121, Newgate Street. M. DCCC. XLVI. — Parker ist zugleich der Verfasser von kritischen Miscellaneen (Critical and miscellaneous essays) einer Uebersetzung von de Wette's Einleitung ins A. T. und anderer Schriften.

Centrum seines ganzen Wesens, den Ausgangspunct seiner gesammten Bildung: sie ist die Mutter aller Wissenschaften und Künste. Insbesondere haben wir im Christenthum eine Religion „weit wie vom Ost zum West, tief und hoch wie der Nadir und Zenith, gewiss wie die Wahrheit, und ewig wie Gott.“ Aber von dem ewigen Wesen der Religion, welche Parker nach Schleiermacher als Gefühl und zwar als Abhängigkeitsgefühl gegen das Unendliche bestimmt, ist wohl zu unterscheiden die jedesmal erscheinende Form. Hier findet der Irrthum, die Unvernunft, der Aberglaube seine Stelle: das grösste Gut ist dem ärgsten Missbrauch unterworfen. So ist auch das Christenthum weit entfernt schon irgendwie zu einem vollkommenen Abschluss gelangt zu sein, vielmehr noch mit Unvollkommenheit und Mangel behaftet. Insbesondere hat bisher die Fessel der Autorität die freie Entfaltung des christlichen Geistes gehemmt: der Katholicismus hat die Kirche, der Protestantismus die Bibel zur absoluten Autorität gemacht. Aber jedwede äusserliche Autorität muss fallen, damit der Geist des Christenthums wahrhaft verwirklicht und frei werde, und in dieser Anerkennung besteht der Fortschritt den „die neue Schule“ des Unitarismus gegenüber der „alten“ gemacht hat. Die alte Schule stand wesentlich noch auf dem Standpunct der Autorität: ihr Christenthum beruht auf der Autorität Jesu, diese auf der Autorität seiner Wunder, und diese wiederum auf dem Zeugniß der Evangelisten. Die Schrift insbesondere das neue Testament ist hier Autorität. Und doch soll dabei auch die Vernunft nicht verletzt werden. Man soll nichts Unvernünftiges glauben, und doch Alles, was in der Bibel steht. Indem man nicht den Muth hat zu sagen: dies oder das was in der Schrift steht ist gegen die Vernunft, so wird nun bona fide fort interpretirt, was anstössig ist. Da ist denn der Teufel — eine orientalische Redefigur; Paulus glaubte so wenig daran als Peter Bayle; — Jesu wunderbare Geburt, seine leibliche Himmelfahrt sind wahr als Symbole nicht als Facta; — Moses und Jesaias sprachen niemals im Gesetz und den Propheten von Jesus, und doch hat Jesus

Recht, wenn er sagt, dass sie von ihm sprechen; — David im Psalm ist ein kranker Mann, der nur von sich spricht; aber wenn Simon Petrus diesen Psalm citirt, so ist es eine Prophezeiung des inspirirten Königs auf Jesum von Nazareth. Könnte das athanasianische Symbol, die neun und dreissig Artikel der englischen Kirche und des Papst's Bulle Unigenitus in ein griechisches Manuscript vereinigt, und von diesem bewiesen werden, dass es das Werk eines inspirirten Apostels sei, — kein Zweifel, man würde alle drei bona fide interpretiren und dreist genug sein zu behaupten, dass darin von einer Dreieinigkeit oder dem Sündenfall nicht die Rede sei. Parker stellt diesem älteren Unitarismus, der wie man leicht erkennt nur das leibliche Ebenbild einer auch diesseits des Oceans weit verbreiteten rational-supernaturalen Richtung ist, schliesslich die Alternative, entweder zum Bekenntniss der absoluten Religion fortzuschreiten oder aber dem Anspruch den Fortschritt in der Theologie zu repräsentiren fortan für immer zu entsagen ¹⁸⁷⁾.

Und welches ist denn diese absolute Religion, das Bekenntniss derjenigen Partei, welche weder katholisch noch protestantisch ist? ¹⁸⁸⁾.

Es ist eine Idee weiter und tiefer als die des Katholicismus oder Protestantismus; es ist die Idee, dass Gott sich den Menschen noch eben so sehr offenbart, wie früher; dass er dem Geiste einwohnt, wie dem Raum ¹⁸⁹⁾. Für seinen Zweck und um Umschreibungen zu vermeiden bezeichnet der Verfasser die von dieser Idee getragene religiöse Anschauungsweise als *Spiritualismus*. „Er beruht weder auf Kirche noch Tradition noch Schrift als letztem Fundament oder untrüglicher Norm; sie gelten ihm als Lehrer, wenn sie belehren,

¹⁸⁷⁾ a. a. O. p. 354 ff.

¹⁸⁸⁾ „Of the party that are neither catholics nor protestant's“ lautet die Ueberschrift des Capitels, in welchem der Verfasser seinen Standpunkt, den der neuen Schule, entwickelt, p. 359 ff.

¹⁸⁹⁾ „— that God still inspires men as much as ever; that he is immanent in spirit as in space.“

nicht als Meister; — als Helfer, wenn sie uns helfen, nicht als Autoritäten. Er beruht vielmehr auf Gottes Gegenwart in der Seele des Menschen, auf dem ewigen Wort Gottes, welches die Wahrheit ist, wenn sie spricht durch die von Gott dem Menschen verliehenen Vermögen. Er glaubt, dass Gott der Seele nahe ist, wie die Materie den Sinnen; denkt dass die Reihe der Offenbarungen noch nicht geschlossen, Gott noch nicht erschöpft ist. Ihn sieht er in den vollkommenen Werken der Natur; ihn hört er in aller wahren Schrift, sei sie jüdisch oder phönicisch; ihn fühlt er in der Sehnsucht des Herzens, weilt an derselben Quelle mit Moses und Jesus und ist voll lebendigen Wassers. Er nennt Gott Vater nicht König; Christum Bruder nicht Erlöser; den Himmel Heimath; Religion Natur. Er liebt und vertraut, aber fürchtet nicht. Er sieht in Jesus einen Mann menschlich lebend, hoch begabt, wandelnd in makelloser und schöner Treue gegen Gott, tausende von Jahren dem menschlichen Geschlecht voraus-eilend; den tiefsten religiösen Genius den Gott erweckt hat, dessen Worte und Thaten uns die angeborene Idee eines vollkommen religiösen Menschen bilden und entwickeln helfen. Aber er lebte für sich, starb für sich, wirkte sein eigenes Heil, und wir müssen dasselbe thun, denn ein Mensch kann nicht für einen Anderen leben, so wenig als er für ihn essen oder schlafen kann. Es ist kein persönlicher Christus, sondern der Geist der Weisheit Heiligkeit und Liebe, der des Menschen Heil ausmacht: ein Leben eins mit Gott. Die Fleischwerdung Gottes findet statt in der gesamten Menschheit ¹⁹⁰⁾.“

„Das Ziel welches dieser Standpunct anstrebt ist eine vollkommene Einigung des Menschen mit Gott, in jeder Handlung, jedem Gedanken, jedem Wunsch, jedem Gefühl, eine vollendete Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Er macht das Christenthum nicht zu einem blossen Durchgangspunct für den Menschen, wie der Rationalist, aber auch nicht

¹⁹⁰⁾ „The divine incarnation is in all mankind.“

zu einem blossen Durchgangspunct für Gott, wie der Supernaturalist; — sondern zur absoluten Religion, dem Punct wo des Menschen Wille und Gottes Wille ein und derselbe sind. Seine Quelle ist absolut, sein Ziel ist absolut, seine Methode ist absolut. Er stellt kein Glaubensbekenntniss auf, er verlangt kein Symbol, verehrt keine Zeit und keinen Ort ausschliesslich und kann daher jede Zeit und jeden Ort gebrauchen. Er achtet Formen nützlich für die, denen sie helfen; mag der Eine mit Gott communiciren durch Brod und Wein, die Embleme des Leibes der gebrochen des Blutes was vergossen ward für die Sache der Wahrheit; mag ein Anderer Communion halten durch das Moos und das Veilchen, den Berg, den Ocean oder die Sonnenschrift, welche Gott an das Firmament geschrieben; — er macht die Mittel nicht zum Zweck und schätzt die Bedeutung höher als das Zeichen. Er weiss Nichts von jener knabenhaften Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung, findet nimmer den angenommenen Widerspruch zwischen gesundem Menschenverstand und Religion. Sein Tempel ist aller Raum, sein Heiligenschrein das gute Herz; sein Glaube alle Wahrheit; sein Ritual Werke der Liebe und des Nutzens; sein Glaubensbekenntniss ein göttliches Leben, Werke nach aussen, Glaube nach innen, Liebe Gottes und des Menschen. Er gebietet dem Menschen seine Pflicht zu thun und zu nehmen was danach kommt, Schmerz oder Freude. In jeder Wüste öffnet er Quellen lebendigen Wassers, giebt Balsam für jede Wunde, einen Anker in allen Stürmen, Ruhe in jeglicher Noth. Er thut das Gute um des Guten Willen, verlangt keine Verzeihung seiner Sünden, sondern dient willig seine Zeit aus (d. h. trägt die Folgen). Er verehrt die Wahrheit, aber verschmäht alle Falschheit, sei sie auch gestützt durch das Alter des Herkommens und das Ansehn der Mächtigen auf Erden. Er beugt sich keinen Götzen von Holz oder Fleisch, von Gold oder Pergament, oder windigen Worten; weder dem Mammon noch der Kirche, noch der Bibel, noch Jesu, sondern Gott allein. Er nimmt alle Hülfen an, die ihm geboten wer-

den, achtet kein gutes Wort unheilig und hätte auch ein Heide es gesprochen, — hält keine Lüge für geheiligt, und hätte auch der grösste Prophet das Wort gesagt. Sein Erlöser ist im Innern, sein Heil im Innern, sein Himmel und sein Orakel von Gott. Er geht zurück auf die vollkommene Religion, verlangt nicht mehr, ist mit nicht weniger zufrieden. Der persönliche Christus ist seine Ermuthigung, denn er hat gezeigt, was dem Menschen möglich ist. Seine Loosung ist: sei vollkommen wie Gott! Den Blick fest auf das Unendliche gerichtet schreitet er durch das Leben mit seinen Mühen und mit seiner Rast; gerecht der Pflicht, nicht darüber hinaus; ohne Furcht, blase der Tageswind aus Ost oder West. Er hat die Kraft eines Helden, die ruhige Sanftmuth eines Heiligen. Er macht jeden Menschen zu seinem eigenen Priester; doch nimmt er jeden bereitwillig auf, der ein heiliges Wort spricht. Sein Gebet in Worten, in Werken, in Gefühl, in Gedanken ist dies: Dein Wille geschehe! Seine Kirche ist die aller heiligen Seelen, die Kirche des Erstgeborenen, nenne sie sich wie sie wolle.“

„Lassen wir Andere die Verdienste und Mängel dieses Systems beurtheilen. Es hat niemals eine Kirche organisirt, aber zu allen Zeiten von den frühesten an, hat es Menschen gegeben, welche seine Lehren entwickelt und vorgetragen haben. Wir finden diese Menschen unter den Verachteten und Vergessenen: die Welt war nicht bereit sie aufzunehmen. Sie sind gesteinigt und angespien worden auf allen Strassen der Welt. Die „Frommen“ haben sie verbrannt als Feinde Gottes und der Menschen, die „Unfrommen“ haben ihnen böse Namen gegeben und sie gehen geheissen. Sie haben als Atzung gedient den Schwertern der katholischen Kirche und als Nahrung für die Flammen der protestantischen. Aber Flamme und Stahl vermögen sie nicht zu verzehren; die Saat welche sie ausgestreut haben, ist lebendig in manch einem Herzen, ihr Gedächtniss gesegnet von Solchen, die göttlich leben. Dies waren die Menschen, gegen welche die Welt ihr Maul weit aufthut und die Zunge ausstreckt und ihr

impotentes Gelächter ausstösst: aber sie erhielten das Feuer Gottes auf ihrem Altar und fachten seine geheiligte Flamme zum Leben an. Sie gehen der verlorenen Hoffnung unseres Geschlechts nach; aber die Wahrheit umgibt sie mit einem Feuerwall und hält den Schild über ihrem Haupt in den Tagen der Bedrängniss. Die Schlacht der Wahrheit scheint oft verloren, wird aber beständig gewonnen. Ihre Feinde richten nur das blutige Gerüst auf, wo die Werkleute Gottes herauf und hernieder steigen, um mit ihren göttlichen Händen weiser zu bauen, als jene denken. Wenn das Gerüst fällt, wird der Tempel erscheinen.“

Ist eine solche Sprache etwa nur das Raisonnement eines abstracten Idealisten oder eines dem Christenthum feindlichen Weltmenschen? — Hören wir als Antwort, wie der Verfasser über die Gesellschaft und ihre Stellung zum Christenthum sich ausspricht, achten wir auf die tiefe ironische Indignation über die in der Gesellschaft herrschende Selbstsucht, welche sich so gut mit einem wohlfeilen Maulchristenthum zu vertragen weiss, — und dann werfe man wenn man es vermag, auf ihn den Stein der Unchristlichkeit! Das Christenthum, — so äussert er sich in einem Abschnitt über das gewöhnliche Christenthum ¹⁹¹⁾ — verlangt ein göttliches Leben, die Gesellschaft ein gemeines und irdisches. Das Christenthum spricht — sein grosses practisches Princip — „Wir die wir stark sind sollen die Bürden des Schwachen tragen;“ die Gesellschaft dagegen: — „Wir die wir stark sind lassen den Schwachen unsere Bürden tragen“ und sie thut täglich danach. Der Starke bedrängt den Schwachen zwar nicht wie ehemals, mit dem Schwert in der Hand oder mit eisernen Fesseln: er kettet ihn mit ungesesehenen aber sehr fühlbaren Banden. Es ist ein hohes Wort des Christenthums: „Wer der Grösseste ist, soll euer Diener sein.“ Welches ist das entsprechende Wort der Gesellschaft? Jedermann kennt es. Achten wir die Grösse nach dem Maass der

¹⁹¹⁾ „Of the popular Christianity,“ p. 373 f.

Aufopferung für das allgemeine Wohl? O nein, wir haben kein so vulgäres Panier! Leute von „höheren Talenten und Bildung“ — erwarten wir von ihnen, dass sie gross sind indem sie der Menschheit dienen? Nein, dadurch dass sie sich selbst dienen. — Religion ist Liebe Gottes und des Menschen. Ist dies die Basis des Handelns bei uns? Der junge Mann, wenn er in die Welt tritt und seinen Beruf erwählt, spricht zu sich selbst: „Wie kann ich auf die leichteste Weise zu Behaglichkeit und Ehren der Welt gelangen, bei dem geringsten Maass von Mühe und Selbstverleugnung?“ Das ist die Philosophie von manch einem Leben, das eigentliche Ziel gerade der sogenannten „besseren Classen“ der Gesellschaft. Wer spricht: „So will ich es machen: ich will ein Mann sein, ein ganz vollständiger Mann, wie Gott mich gemacht hat; Sorge tragen für mich selbst, aber meinem Bruder dienen, meine Kraft als die seinige achtend, und nicht als die meinige; ich will nichts von der Welt, was nicht ehrenvoll, wahrhaft, männlich erworben ist?“ Wer führt solch einen Lebenswandel? Wir nennen solch einen Mann einen *Thoren*. Ja, Jesus von Nazareth ist ein Thor vor dem Tribunal der Pfennigweisheit dieses Geschlechts. Wir ehren ihn in unserem Sonntags-Gerede; seine Worte hörend sprechen wir feierlich wie die Parasiten des Herodes: „Das ist nicht eines Menschen sondern Gottes Stimme!“ und schlagen einen Mann, der nicht Amen dazu sagt, an beide Ohren! Aber die ganze lange Woche lästern wir diese grosse Seele, welche auch todt noch redet und nennen ihr Wort eines Thoren Geschwätz. Das ist das gewöhnliche Christenthum. Wir können beten mit dem alten Pharisäer: „Herr, wir danken Dir, dass wir nicht sind wie andere Menschen, wie der Heide Socrates, welcher Nichts wusste, wie der „Ungläubige,“ welcher keine Widersprüche und Absurditäten glauben kann. Wir dank-sagen vor dem Essen, beobachten alle kirchliche Satzungen, können den Glauben hersagen, und glauben jedes Wort in Deinen beiden Testamenten,“ Herr! Was willst Du mehr? Wir haben alle Gerechtigkeit erfüllt!“ — Schlimm genug

für uns! wir haben den Namen Jesu in unseren Kirchen und Gesängen. Wir können sagen: „Herr, niemals sprach ein Mensch wie Du!“ Aber unser Christenthum ist leeres Geschwätz: es ist nicht im Herzen, nicht in der Hand, nicht im Kopf, sondern lediglich auf der Zunge. Könnte jener grosse Mann, dessen Geist durch die Welt schreitet sie zu segnen, könnte er zurückkehren und in freimüthigem Wort über unsere Zustände Thorheiten und Sünden seine Anklagen und seine Seligpreisungen laut werden lassen; — würde er mit einem „Weh über euch Heuchler!“ ausreissen, was nicht aus Gottes Pflanzung ist, und die Dinge bei den rechten Namen nennen, — wie würden wir ihn ehren? Wie Hannas und Kaiphas und ihre Jünger diesen „Galiläer und Nicht-Propheten“ ehrten — mit Anspeien und einem Kreuz. Aber es kostet wenig, zu salbadern und zu beten. —

Wir enthalten uns hier jedes weiteren Zusatzes: eine solche Sprache redet für sich selbst. Sie kommt aus einem tief religiösen Gemüth, begeistert für alles wahrhaft Hohe, Edle, Göttliche, wie gegen alles Niedrige, Gemeine empört. Das *religiöse* Element hat sich hier mit der Freiheit des *ethischen* Standpunctes zu einem harmonischen Einklang durchdrungen. Das Christenthum ist hier zur ethischen Religion geworden. Damit hört aber auch der Unitarismus als particuläre Gestaltung des christlichen Geistes auf: er geht über in das Bekenntniss der absoluten ethischen Religion: der Unitarismus wird zum Universalismus.

Wir schliessen hiemit unsere geschichtliche Darstellung. Die Blüthezeit des Unitarismus oder Socinianismus fällt, wie man leicht bemerkt in die Zeit der Erstarrung und Leblosgkeit der protestantischen Orthodoxie, vom Ende des sechszehnten bis zum Ende des siebenzehnten Jahrhunderts.

Während dieser Zeit hatte er die Aufgabe, die Freiheit der kritischen Forschung gegen den katholisirenden Stabilismus, die Berechtigung der Moral gegenüber der Dogmatik, überhaupt die Unabhängigkeit der religiösen Ueberzeugung gegen hierarchische und theologische Exklusivität innerhalb

des Protestantismus selbst zu vertheidigen. Seine Mission war erfüllt, als die grossen Hauptmassen des Protestantismus das rationale Princip als ein integrirendes Element ihres kirchlichen Lebens in sich aufnahmen, und zu Worte kommen liessen. Seit dies geschehen ist, hat der Unitarismus die Berechtigung, noch als besondere Kirchengemeinschaft fort dauern zu wollen, verloren, und wo es dennoch geschieht, da kann es nur durch eine Jahrhunderte alte Tradition, wie in Siebenbürgen, oder durch so eigenthümliche Verhältnisse, wie in England und Nordamerika, entschuldigt werden. Der Unitarismus wie der Rationalismus überhaupt kann gegenwärtig nur die Bestimmung haben, ein integrirendes Moment zu bilden in dem allgemeinen Lebensprozess der Kirche: das Princip separatistischer Absonderung ist nicht das der Kirche der Zukunft.

Druckfehler.

- Seite 128. Anmerk. 4: vivum statt virum.
„ 134. Zeile 2 von unten: Unter statt Ueber.
„ 144. „ 14 von unten: Gonesius statt Gosenius.
„ 171. Anmerk. 69. Z. 4: omnia statt omnina.
„ 176. Zeile 5 von oben: geschworenen statt beschworenen.
„ 188. „ 8 „ „ Strassburg statt Stassburg.
„ 189. „ 13 „ „ Chmielnik statt Chmielmik.
„ 194. „ 7 von unten: Schriftstellen statt Schriftsteller.

Fock, Otto,

Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des
christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem
Lehrbegriff dargest

Bd.: 1

1847

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB T 170#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11421972-8